SIMPOZIONUL INTERNATIONAL
CARTEA. ROMÂNIA. EUROPA.
20-24 septembrie 2009

*

LE SYMPOSIUM INTERNATIONAL
LE LIVRE. LA ROUMANIE. L'EUROPE.
le 20-24 septembre 2009

*

THE INTERNATIONAL SYMPOSIUM
THE BOOK. ROMANIA. EUROPA.
20-24 September 2009

Coperta 4: Aversul medaliei emise de Biblioteca Metropolitană Bucureşti cu ocazia celei de-a doua ediţii a Simpozionului Internaţional *Cartea. România. Europa.* – 2009.

BIBLIOTECA METROPOLITANĂ BUCUREŞTI

LUCRĂRILE SIMPOZIONULUI INTERNAŢIONAL CARTEA. ROMÂNIA. EUROPA.

Ediţia a II-a – 20-24 septembrie 2009

550 de ani de la prima atestare documentară a oraşului Bucureşti

EDITURA BIBLIOTECA BUCUREŞTILOR

BUCUREŞTI – 2010

Redactor: *Julieta Rotaru*
Tehnoredactare şi copertă: *Anca Ivan*

ISSN 2068 - 9756

CUPRINS

Prima secţiune – ISTORIA ŞI CIVILIZAŢIA CĂRŢII
La première section – L'HISTOIRE ET LA CIVILISATION DU LIVRE
First section – HISTORY AND BOOK CIVILIZATION

Secţiunea a doua – BIBLIOTECONOMIE ŞI ŞTIINŢELE INFORMĂRII
La deuxième section – BIBLIOTHÉCONOMIE ET LES SCIENCES DE L'INFORMATION
The second section – BIBLIOTECONOMY AND INFORMATION SCIENCES

Secţiunea a treia – STUDII EUROASIATICE ŞI AFROASIATICE –
De la mit la ritual
La troisième section – ÉTUDES EURO- ET AFRO-ASIATIQUES –
De mythe au rituel
The third section – EUROASIATIC AND AFROASIATIC STUDIES –
From Myth to Ritual

Secţiunea a patra – LATINITATEA ORIENTALĂ
La quatrième section – LATINITÉ ORIENTALE
The fourth section – ORIENTAL LATINITY

Appendix

Avant-propos

La première édition du Symposium de Bucarest souhaitait rétablir, en même temps que faire renaître une expérience roumaine antérieure, remarquable par son allure académique, les «Valeurs bibliophiles du patrimoine culturel national», colloques nationaux annuels des spécialistes du livre. L'occasion a été offerte en 2008 par l'anniversaire de 500 ans depuis l'existence de l'imprimerie roumaine au nord du Danube, et avec nos collègues Monica Breazu, Rodica Paleologu et Ştefan Lemny de la Bibliothèque Nationale de France, nous avons établi les prémisses de l'organisation d'un colloque international que nous l'avons nommé «Cartea. România. Europa», pour célébrer le livre roumain dans le contexte européen.

Ce titre générique permettait de couvrir tous les domaines du livre, et nous avons surtout pensé à deux sections principales consacrées à l'histoire du livre d'une part, et à la science de l'information et bibliothéconomie de l'autre part.

En gardant la même date: le 20 septembre, «le jour de Bucarest», et la même appellation pour entrer plus facilement dans le mémoire collective, l'année suivant, en 2009, il nous a semblé difficile de changer l'appellation, bien que dans la structure du Symposium figurait une section nouvelle dédiée aux études euro-asiatiques et afro-asiatiques. La nouvelle entrée exige tant l'assimilation de la conférence des études altaïques, PIAC, organisée en même année, 2008, par la Bibliothèque Métropolitaine Bucarest, que le développement historique de l'institution dans le cadre de laquelle un rôle majeur revient à la recherche scientifique, du fait qu'y sont établis le Centre d'études euro-asiatiques et afro-asiatiques «Mircea Eliade» et le Centre d'études pour les roumains de partout «Pantelimon Halipa».

Notre option, assez singulière aujourd'hui, propose un programme dans lequel le développement des activités de recherche scientifique dans les bibliothèques se trouve à côté de la documentation. À l'avenir tout proche, le rôle fondamental de la bibliothèque sera d'ajouter de la valeur au patrimoine de l'information qu'elle détienne. Ainsi les différences entre les plusieurs formes d'organisation des bibliothèques: publiques, scolaires, universitaires, académiques, seront substantiellement diminuées. Aujourd'hui déjà, pour des raisons économiques, on connaît en Grande-Bretagne des

situations d'assimilation entre les bibliothèques publiques et les bibliothèques universitaires. Faute des budgets satisfaisants, les universités ont tourné leurs regards vers les communautés locales, en espèce vers les mairies. Prochainement le phénomène va s'amplifier en Europe, ici même ou le mécénat ne connaît pas l'étendue de celui des États-Unis d'Amérique. Et pour nous, comme pour les autres, et comme il était depuis toujours, tout commence avec l'alternative hypothétique qui présente d'une manière égale les variations aléatoires. Néanmoins, nous avons la conviction que le développement incroyablement rapide des moyens de communication conduira en un quart de siècle, pas plus, à la transformation fondamentale de l'école, de l'université, des institutions de recherche et, implicitement des bibliothèques. L'ombre du doute subsiste cependant, sur le fond de la variabilité du temps, mais l'orientation des institutions publiques vers les communautés locales devienne une constante.

Notre institution cherche son destin dans cette direction, confiante que des programmes communs de recherche scientifique seront réalisés entre plusieurs bibliothèques des pays différents, comme aussi seront réalisées des bases de données partagées pour certains domaines. Chacun trouvera ses racines et sa famille. Dans notre cas notre racine est la latinité, et notre famille, la francophonie et la néo-latinité.

Ce symposium examine tous ces sujets. Bien sûr, dans chaque début on rencontre aussi des déceptions. Cette édition est dédiée à l'anniversaire de 550 ans depuis la première attestation documentaire du nom de la ville de Bucureşti. Inévitablement, cet anniversaire porte notre attention sur la figure du voïévode Vlad Ţepeş, qui est le signataire du document mentionné. Néanmoins, une étude fondamentale n'est pas parue dans cette année jubilaire, et son image est toujours ternie par une légende hilaire. Il reste toujours un inconnu, pourtant il a eu une éducation impressionnante au Constantinople, ou le sultan Mahomet II a appris autant, il a été enlevé d'une famille princière régnante, et son père, Vlad Dracul, était membre de l'Ordre du Dragon, à coté de l'empereur Sigismond de Luxembourg.

Le temps est notre juge, et le hasard de la rêverie finit par y revenir d'une manière incessante.

Après la première édition du Symposium, la réussite de la deuxième nous rend confiants sur ce début d'un chemin qui sera plus long ou plus court, plus droit ou plus tordu.

Septembre 2010, Bucarest

Dr. Florin Rotaru,
Directeur de la Bibliothèque Métropolitaine Bucarest

Prima secțiune
– ISTORIA ŞI CIVILIZAȚIA CĂRȚII –

*

La première section
– L'HISTOIRE ET LA CIVILISATION DU LIVRE –

*

First section
– HISTORY AND BOOK CIVILIZATION –

Le *Voyage pittoresque de la Grèce* et l'histoire européenne (fin XVIIIe-début XIXe siècle)

FRÉDÉRIC BARBIER
CNRS, ENS, EPHE – Paris

Le *Voyage pittoresque de la Grèce*, dont le premier volume est publié par le comte de Choiseul-Gouffier à Paris de 1778 à 1782[1], est un ouvrage bien connu des historiens du livre et des bibliothécaires[2]. Je rappellerai quelques éléments relatifs au volume lui-même et à son auteur, avant de développer rapidement les raisons pour lesquels ce titre peut être regardé comme marquant une étape importante non seulement dans l'histoire du livre, mais aussi dans l'histoire de l'Europe. D'une certaine manière, on peut dire que les questions soulevées directement ou indirectement par

[1] Marie Gabriel Florent Auguste de Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque de la Grèce…*, Paris, 3 vol., 2°.

Tome premier, [Paris, Barbou, Tilliard graveur], 1782, [4-]XII-204 p., ill. [NB: le nombre de pages des pièces de tête varie selon la variante du *Discours préliminaire*].

Tome second, Ière partie., Paris, [imprimerie Eberhart], chez Tilliard Graveur, rue Massillon, Cloître Notre-Dame, n° 3; Debure Père et fils, Libraires de la Bibliothèque impériale, rue Serpente, n° 7; Tilliard Frères, Libraires, rue Pavée-Saint-André-des-Arts, n° 16, 1809, [8-]346 p., ill.

Tome second, IIe partie, Paris, [imprimerie Eberhart], J.J. Blaise, libraire, 1822. [8-]XII, puis paginé 347-518, ill.

Brunet, I, 1847-1848; Blackmer, 342; Lipperheide, Kc 2; Hiller, 166; Cohen, I, 238-239; Graesse, II, 135; Sander, 357; Brunet, I, 1847; Monglond, 1809, col. 240-258; Quérard, I, 719-720; Conlon XX, 82-942 et 82: 943; Lewine, 111. Henry-J. Reynaud, *Notes supplémentaires sur les livres à gravures du XVIIIe siècle* (1955), 86-87.

Un exemplaire est conservé à Bucarest (Bibliothèque de l'Académie), avec le premier tirage du *Discours préliminaire* (BAR V 32686, 3 vol.).

[2] Frédéric Barbier, *Le Rêve grec de Monsieur de Choiseul: les voyages d'un Européen des Lumières*, Paris, Armand Colin, sous presse.

le *Voyage pittoresque de la Grèce* n'ont pas perdu, tant s'en fait, de leur actualité, en notre début du IIIe millénaire.

I – L'auteur et son livre

1) L'auteur

Chacun connaît les Choiseul, très ancienne famille de l'Est de la France: le nom vient de celui du bourg de Choiseul, un tout petit village de quelques centaines d'habitants aujourd'hui non loin de Langres. La fortune des Choiseul s'est faite en quittant très tôt leur région d'origine pour entrer dans l'entourage de grands personnages – le duc de Lorraine, l'Empereur et le roi de France. La majorité suit d'abord la carrière militaire, où il donnent leur sang sans compter pour le roi et pour le royaume: ne rapporte-t-on pas que les Choiseul comptent dix-neuf officiers tués, et trois maréchaux de France, pendant le seul règne de Louis XIV? La réussite culmine avec le richissime Étienne François duc de Choiseul-Stainville, fastueux ambassadeur à Rome (1753). Protégé de Madame de Pompadour, il obtient le portefeuille des Affaires Étrangères (1761) et est l'instigateur du renversement des alliances et du rapprochement entre la France et l'Autriche – une des manifestations les plus symboliques en est le mariage de l'archiduchesse Marie-Antoinette avec le futur Louis XVI. Après la disparition de la Pompadour, Madame du Barry obtient sa destitution et son exil dans sa terre de Chanteloup, près d'Amboise, où une véritable cour le suit, bravant la défaveur royale[3]. Élevée de 1775 à 1778, la pagode de Chanteloup est une «chinoiserie de fantaisie», conçue comme un temple à l'amitié d'où les références grecques ne sont pas absentes. Une inscription rédigée par l'abbé Barthélemy proclame, au premier étage du monument:

> Étienne François duc de Choiseul, pénétré des témoignages d'amitié, de bonté, d'attention dont il fut honoré pendant son exil par un grand nombre de personnes empressées à se rendre en ces lieux, a fait élever ce monument pour éterniser sa reconnaissance…

C'est à Chanteloup que l'abbé commence à préparer ses Voyages du jeune Anacharsis, véritable best-seller européen de la fin du XVIIIe et du XIXe siècle.

Autour de Choiseul-Stainville, toute une dynastie s'est imposée dans les rouages les plus élevés de l'administration, de l'armée et de l'Église. Plusieurs membres de la famille sont alors archevêque-duc de Cambrai et

---

[3] Chanteloup. *Un moment de grâce autour du duc de Choiseul*, Paris: Somogy, 2007.

prince du Saint-Empire (1764), cardinal-archevêque de Besançon, secrétaire d'État, ambassadeur à Naples, officiers supérieurs etc. Maurepas, le dira: pas une famille de France ne coûte au budget de l'État le quart de ce que lui coûte la famille de Choiseul…

Cousin du tout puissant ministre, Marie Gabriel Florent Auguste de Choiseul-Gouffier naît à Paris en 1752. Très tôt introduit à la cour, il épouse en 1771 Marie de Gouffier d'Heylli, richissime héritière de la famille de Gouffier[4], et se lance dans une vie mondaine qui ne l'empêche pas de développer une véritable passion pour l'Antiquité grecque. La cour et la plus haute société de Paris et de Versailles apprennent bientôt avec étonnement que ce jeune et richissime mondain envisage de faire lui-même le voyage de Grèce pour partir à la découverte des vestiges de cette civilisation qui le fascine:

> À la manière dont avant son départ M. de Choiseul parlait dans le monde de son projet de voyage, le grand nombre pouvait croire qu'il ne se proposait pour but que l'amusement; on était étonné qu'il allât le chercher si loin et à si grands frais, quand il pouvait le trouver près de lui; et on se demandait où pouvait le rencontrer, sur une terre inhospitalière et asservie à la plus grossière ignorance, un jeune colonel, l'un des hommes les plus distingués parmi ceux qui l'étaient le plus par un nom illustre, la faveur du prince, l'éclat du rang, la noblesse du caractère, les agréments de l'esprit, et cette élégante urbanité dont la France a toujours fourni les modèles…[5]

Je ne m'arrête pas ici sur l'histoire du voyage de Grèce, sinon pour souligner qu'il est encore rare, en cette seconde moitié du XVIIIe siècle. Depuis le XIII[e] siècle et plus encore après la chute de Constantinople, les études grecques se sont imposées comme l'une des composantes fondamentales de la culture occidentale, mais ce sont des études de cabinet et la Grèce reste une Grèce de papier. Si on voyage dans la Méditerranée orientale, c'est en général pour d'autres buts, notamment le commerce, le pèlerinage, ou encore la guerre. Le célèbre «grand tour» par lequel les jeunes gens doivent se former à la connaissance de l'Antiquité ne dépasse pas l'Italie. La redécouverte de la Grèce ne se fait, sur le plan de l'archéologie et de l'histoire de l'art, que lentement au XVIII[e] siècle, un des voyages importants étant celui de Chandler et de ses compagnons, financés par la

---

4 Lettres de Madame Du Deffand à la duchesse de Choiseul, CCLX, 27 juillet 1771. Charles Collé 1805-1807, *Journal historique…*, 3 vol, Paris: Imprimerie bibliographique.

5 M. Dacier 1817, *Notice sur la vie et les ouvrages de M. le comte de Choiseul-Gouffier*, Paris.

société anglaise des *Dilettanti* pour visiter l'Asie mineure. Nul doute par conséquent que par son projet de voir lui-même la Grèce, le jeune comte de Choiseul ne s'inscrive comme un pionnier. Il déclare lui-même:

> Lorsque je quittai Paris pour visiter la Grèce, je ne voulais que satisfaire la passion de ma jeunesse pour les contrées les plus célèbres de l'Antiquité; ou si j'osais me flatter d'ajoûter quelques observations à celles des Voyageurs qui m'avaient précédé, d'échapper à quelques-unes de leurs méprises, de réformer quelques erreurs de géographie, cet intérêt n'était pas & ne pouvait être, vu la faiblesse de mes moyens, le motif qui me déterminait. J'étais entraîné par une curiosité dévorante que j'allais rassasier de merveilles…

2) Le voyage de Grèce

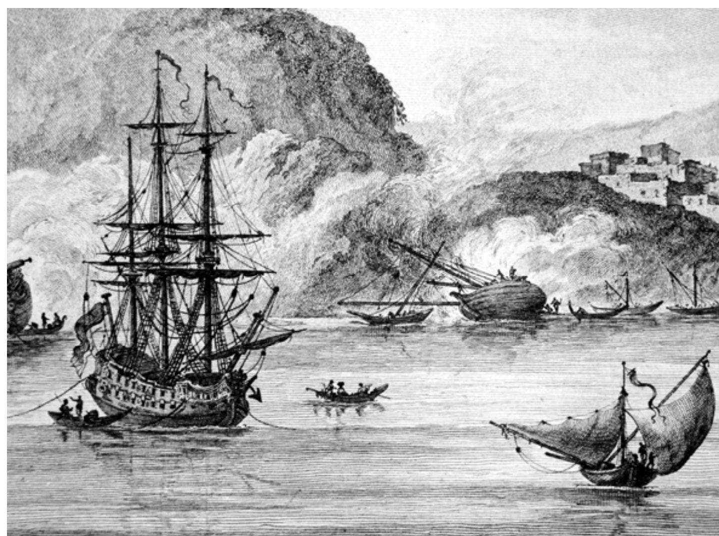
On peut diviser le voyage de Choiseul en quatre temps:

1) Le départ se fait à Toulon, fin mars 1776 (Choiseul a donc 24 ans), à bord de l'Atalante, élégante frégate commandée par le marquis Joseph Bernard de Chabert, alors en charge d'une mission de cartographie dans les îles de la Méditerranée orientale et de l'Égée (ill. 1). Le comte voyage avec quatre compagnons: l'architecte Foucherot, le dessinateur Hillair, l'ingénieur Kauffer et son propre valet de chambre, Chartier. La frégate transite par la Sardaigne, la Sicile et Malte, double les Sept-Îles (les Îles ioniennes) et aborde en rade de Coron (*Koróni*):

> Après avoir relâché en Sardaigne, à Malthe et en Sicile, nous découvrîmes les côtes de la Grèce. Nous tentâmes inutilement par un tems affreux de gagner le port de Zanthe [Zakinthos], & ensuite celui de Modon. Le vent nous força d'entrer dans le Golfe, anciennement appelé Messeniacus Sinus [golfe de Messène], & nous mouillâmes dans la rade de Coron [Koroni] en face de cette ville…

Puis on contourne la péninsule de Péloponnèse pour gagner les îles. Mais à L'Argentière (*Kimoli*), le jeune comte, trop impatient, décide d'abandonner la frégate:

> M. de Chabert (…) avoit commencé une suite d'observations astronomiques qui devaient l'y arrêter encore quelques jours: je ne voulus pas les perdre. Je louai un mauvais bâteau grec, que le hazard me fit rencontrer, & m'y embarquai avec ma petite troupe pour aller parcourir une partie des Cyclades.



1– L'*Attalante* au mouillage. (détail)

Le voyage devient plus aventureux quand, selon les intérêts des voyageurs et les caprices du vent, on passe d'île en île avant de retrouver le bord de l'*Atalante*. Chabert, pour obliger le jeune comte – et, on peut l'imaginer, pour faciliter la suite de sa propre mission –, s'offre alors à le conduire avec ses amis à Smyrne (*Izmir*), d'où Choiseul veut partir à la découverte de la côte d'Asie mineure.



2 – Les jardins de Chios. (détail)

2) Avec l'aide du consul de France, le 13 juin, les voyageurs embarquent sur un vaisseau qui le conduit d'île en île, par Rhodes (28 juin), jusqu'au golfe de Macri. Le retour se fait par terre, et permet de découvrir notamment les ruines d'Halicarnasse, de Milet et d'Éphèse, mais aussi de se familiariser avec une civilisation pratiquement inconnue des Occidentaux, celle des Ottomans (ill. 2). Fin juillet, Choiseul et ses amis sont de retour à Smyrne.

3) C'est alors que commence la troisième partie du voyage, qui les conduira par mer et par terre jusqu'à hauteur des Dardanelles: Choiseul visite Pergame et, très rapidement, la Troade, avant de parvenir à Constantinople –où, le 3 septembre, il est accueilli par l'ambassadeur Guignard de Saint-Priest au Palais de France (ill. 3). Après un séjour d'environ un mois, le jeune homme s'embarque à nouveau pour gagner Athènes.



3 – Le rêve de Constantinople. (détail)

4) Nous sommes beaucoup moins bien informés sur le déroulement du voyage à partir d'Athènes. Choiseul visite la ville et ses environs, puis, le 10 octobre, commence à remonter vers le Nord. Il voit le Parnasse, passe à Salonique et s'enfonce en Macédoine par les défilés de l'Axios (le *Vardar*). Le 28 octobre, il est à Üsküb (*Skopje*) d'où, par le Kosovo, Sarajevo et Senj (*Zengg*), il arrive enfin en Dalmatie. Enfin, c'est l'Adriatique, et la découverte des vestiges romains de Spalatro (*Split*). Ce trajet depuis Thessalonique, effectué dans une saison peu favorable, est le plus pénible et le plus dangereux de tout le voyage, comme le comte le reconnaît lorsqu'il se évoque les difficultés rencontrées sur les chemins d'Asie mineure:

> Cette partie de mon voyage ne me paraît plus qu’une promenade agréable, quand je la compare à toutes les misères réunies que j’éprouvai quelques mois après dans la Haute Grèce, & dans la route de Salonique à Spalatro par la Servie, la Bosnie et la Morlacquie[6].

Le périple se termine en Italie: débarqué à Ancône, Choiseul voit Spolète et Rome (où il séjourne), puis Florence et Gênes, avant de s’embarquer enfin pour la France. Au total, le voyage aura duré un peu plus de neuf mois, ce qui est à la fois une durée relativement longue, mais aussi étonnamment brève si l’on considère la masse d’expériences, de connaissances et de documents de toutes sortes rapportés à Paris.

3) Le Voyage pittoresque

À son retour, le jeune comte retrouve aussitôt la vie mondaine et la vie de cour qui était la sienne avant son départ, mais il poursuit aussi la réalisation de son projet qui vise à faire de son voyage un livre. Or, ce livre, le *Voyage pittoresque de la Grèce*, marque une date clé non seulement s’agissant du domaine spécialisé de l’histoire du livre, mais plus généralement de l’histoire de l’art et de l’histoire de l’Europe. Je n’insiste pas sur la vogue des récits de voyage qui est celle du XVIII[e] siècle: Choiseul publie en effet un récit de son voyage, mais il innove par trois caractéristiques essentielles.

1) Sur le plan formel, le voyage sera un voyage «pittoresque», comme l’explicite le Prospectus de 1778[7]: il s’agit de ce que l’on appellera plus tard un «livre de peintre», dans lequel le premier rôle est tenu par une illustration particulièrement soignée. Les croquis réalisés en route, les cartes, les relevés architecturaux sont mis au net à Paris, puis confiés à une pléiade des meilleurs graveurs sur cuivre. Le texte est conçu comme le simple commentaire des gravures, et d’ailleurs le Prospectus annonce qu’on ne le paiera pas, le prix de vente se calculant sur les seules estampes. Au total, le premier volume comptera 126 planches numérotées.

2) Le modèle éditorial élaboré par Choiseul s’inspire peut-être d’un modèle anglais, mais surtout du premier volume des *Antiquités de la France* de Clérisseau[8], en l’élargissant et en le systématisant: il combine en effet

[6] *Voyage pittoresque*, I, 129. La Morlaquie est «un petit pays d’Europe (…) entre la Dalmatie et la Croatie, de 155 km environ sur 39 (…). Carlopago et Zengg en sont les lieux principaux» (*Dict. univ. d’histoire et de géogr.*, II, 1228).

[7] *Voyage pittoresque de toute la Grèce [Prospectus]*, [Paris, Joseph Gérard Barbou, 1778], 8 p., 4° (A4). Contient à la fin l’autorisation d’imprimer donnée par le censeur Bret le 25 janvier 1778.

[8] Charles Louis Clérisseau 1778, *Antiquités de la France. Monumens de Nismes.*

livraisons et souscription, ce qui permet à la fois de répartir plus facilement le travail de préparation (surtout pour l'iconographie), d'assurer des rentrées régulières d'argent, mais aussi de relancer périodiquement l'intérêt du public. Au total, on prévoit vingt-quatre livraisons, en deux volumes, le premier sur les îles et l'Asie mineure, le second sur Constantinople et la Grèce continentale.

3) La publication est également spécifique du point de vue du contenu. Choiseul a, certes, des prétentions savantes, et il veut faire de son livre un livre de référence pour les archéologues, les historiens et, d'une manière générale, le public cultivé. C'est d'ailleurs à ce titre qu'il fait d'abord l'objet de louanges, comme sous la plume de Clérisseau, lequel écrit, en 1778:

> Il étoit réservé de vérifier les antiquités de la Grèce à un amateur distingué qui, dans la fleur de sa jeunesse et jouissant de tous les avantages que peuvent donner une illustre naissance et de grands biens, s'est arraché aux délices de Paris pour entreprendre un voyage long et pénible. Après avoir surmonté les obstacles de ce voyage, il en procure les agrémens au Public en mettant sous ses yeux le tableau pittoresque de la Grèce.

Mais le comte est aussi un homme du monde, pour lequel le plus grand défaut serait celui d'ennuyer ou d'être importun. Son livre sera conçu non pas comme un traité archéologique, mais à la manière d'une conversation à la fois mondaine, savante et éclairée. Il explique:

> Après tout, n'est-ce pas un sentiment bien naturel que d'aimer à retracer les objets qui, dans nos courses lointaines, ont le plus excité, le mieux récompensé notre curiosité? On doit seulement ne pas oublier qu'il n'est permis d'entretenir les autres que de ce qui a droit à les intéresser; devoir très reconnu sans doute, mais qu'il arrive si rarement, à nous autres voyageurs, de remplir dans toute son étendue…

Ailleurs, l'auteur regrette de paraître parfois trop passionné, et s'excuse, par exemple d'avoir introduit dans son livre une planche illustrant la halte des voyageurs sur une route d'Asie mineure. À ses yeux, sa seule justification est précisément le plaisir du lecteur:

> La planche suivante, absolument inutile, n'a d'autre objet que d'obtenir grâce auprès d'une partie du public pour les planches utiles et même nécessaires qui se trouvent dans cet ouvrage mais qui, supposant un goût vif pour l'architecture et des connaissances en géographie, ne peuvent sans doute intéresser généralement (ill.4).

Première partie, Paris: de l'imprimerie de Philippe-Denis Pierres (et se vend chez l'auteur; chez Poulleau, graveur; chez Joullain, marchand d'estampes).



4 – «La planche suivante, absolument inutile…». (détail).

En somme, le *Voyage pittoresque*, est certes un livre savant, mais surtout agréable et très élégant: il correspond parfaitement aux canons de la politesse mondaine de la fin de l'Ancien Régime, dont il renforce la dimension intellectuelle et artistique.

4) Enfin, Choiseul veut faire de son livre un livre de bibliophilie, susceptible comme tel d'orner la bibliothèque des plus grands amateurs du temps: le format in folio est spectaculaire, la typographie parfaite, et la décoration enrichie de somptueux culs-de-lampe. Bien entendu, la publication nécessite des fonds très importants, et le prix de vente est en proportion: chaque cahier est au prix de 12 livres (donc 144 livres pour les 12 cahiers constituant le premier tome). Signalons que c'est l'auteur qui fait l'ensemble des fonds, payant ses propres collaborateurs, les artistes, dessinateurs et graveurs, ainsi que très probablement le travail d'impression et les frais engagés pour la diffusion. Choiseul est un grand seigneur, pour lequel, comme pour son cousin Choiseul-Stainville, la question d'argent n'a pas à être posée. On sait que le duc mourra complètement ruiné, mais le comte de Choiseul n'hésite pas non plus à sacrifier une grande partie de sa fortune à la poursuite de son rêve grec.

Quoi qu'il en soit, le tome I du *Voyage pittoresque* est achevé en 1782, avec la publication des pièces de tête, dont un célèbre «Discours préliminaire» qui doit introduire à l'ensemble.

II. Au cœur de l'histoire européenne

Je voudrais maintenant évoquer rapidement pour vous les modalités selon lesquelles ce Voyage pittoresque s'insère dans l'histoire européenne, et en particulier dans l'histoire de l'Europe orientale et sud-orientale, dont il fonctionne comme un révélateur particulièrement efficace.

1) Succès

Il convient d'abord de mesurer combien le *Voyage pittoresque* de Choiseul s'est très vite révélé comme étant un succès spectaculaire.

1) Nous savons beaucoup trop peu de la diffusion, sinon par des sources indirectes et par le recensement et l'examen des exemplaires conservés. Le tirage est relativement important pour un ouvrage de ce type, et la Bibliothèque des sciences et des arts signale, en avril-juin 1778, la sortie de la première livraison:

> Le nombre des souscripteurs augmente de jour en jour; il y en a déjà près de 400, & dans la liste que nous en avons vue, on trouve un grand nombre de noms illustres & célèbres (p. 530).

L'examen attentif des exemplaires montre en outre que l'on a effectué un tirage supplémentaire des premières livraisons pour pouvoir répondre à la demande. La *Correspondance littéraire* de Grimm rend compte de cette même publication dans numéro de novembre 1778, dans des termes très favorables, comme c'est aussi le cas pour les autres recensions publiées au cours de ces quatre années:

> Nous nous reprochons de n'avoir pas encore annoncé dans ces feuilles le Voyage pittoresque de la Grèce, publié en cahiers, de l'exécution typographique la plus riche, orné d'un grand nombre de planches gravées avec beaucoup d'exactitude et de soin sur les dessins du sieur J.-B. Hilair et de M. le comte de Choiseul-Gouffier par les sieurs Tillard, Liénaud et Delignon. Grand in folio…

2) Mieux: avec son livre, le comte de Choiseul fonde réellement un genre littéraire et surtout éditorial, celui des *Voyages pittoresques*, dont la vogue se déploie à travers toute l'Europe continentale jusqu'au milieu du XIXe siècle. Caroline Jeanjean, qui a consacré sa thèse à l'émergence de ce genre, ne dénombre pas moins de 141 récits de «voyages pittoresques» publiés en France de 1770 à 1852, chiffre qui peut paraître relativement modeste mais que l'on doit évaluer en considérant le fait qu'il s'agit le plus souvent de livres illustrés, donc onéreux, et parfois de véritables

collections de livres. Après celui de Grèce, l'un des premiers et des principaux ouvrages sera celui publié par l'abbé de Saint-Non sous le titre de Voyage pittoresque, ou *Description du royaume de Naples et de la Sicile*[9]. Progressivement, on prend aussi conscience de ce que le pittoresque n'impose pas nécessairement un voyage lointain: le genre culminera avec les superbes *Voyages pittoresques et romantiques dans l'ancienne France*, dont la publication commence en 1820…[10]

3) Enfin le succès de son livre n'est pas sans effets sur la vie même de son auteur. Le comte de Choiseul était une personnalité à la mode, très bien introduite à la cour et dans la plus haute société parisienne. La publication du *Voyage* en fait, avant la lettre, une sorte de star, membre de l'Académie des Inscriptions et belles lettres, puis élu au fauteuil de d'Alembert à l'Académie française. La séance de réception, sous la présidence de Condorcet, est un événement de la vie mondaine de la capitale. «Jamais séance académique ne fut plus brillante et plus nombreuse» que celle de ce jeudi 26 février, nous dit Grimm, er il y aurait eu une telle foule que le duc de Luynes, faute d'avoir pu entrer dans la salle, serait monté sur une échelle pour passer sa tête par la fenêtre (*Corr. litt.*). Choiseul vient à peine d'avoir trente et un ans.

2) Odyssée de l'auteur et de son livre

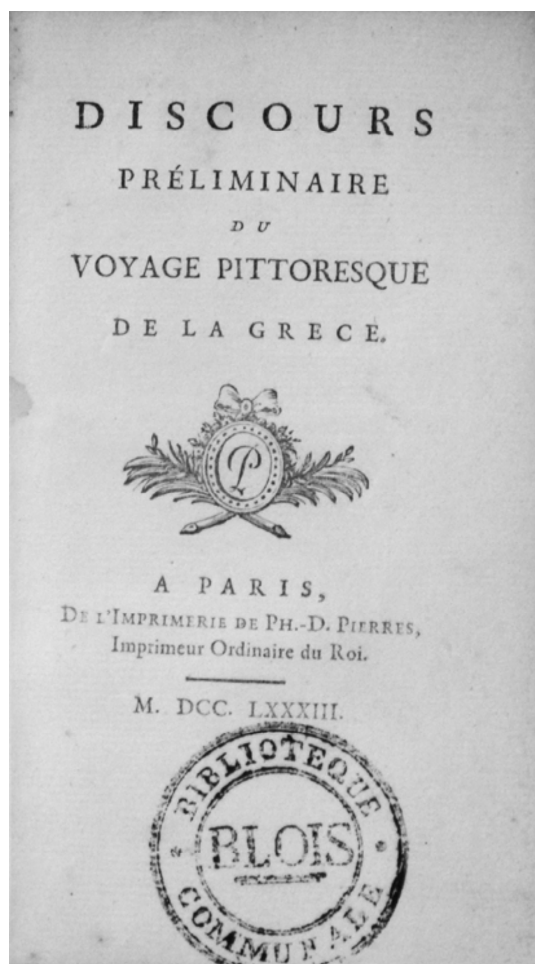
Mais le succès débouche pour le comte de Choiseul sur de nouvelles ambitions. Il a appris en effet que le poste d'ambassadeur à Constantinople va se libérer, et comprend aussitôt combien sa nomination lui faciliterait la poursuite de son travail en vue de la publication du tome II du *Voyage pittoresque*.

Le voici donc qui intrigue, à la cour de Versailles, jusqu'à parvenir à se faire nommer après un certain nombre de péripéties dans lesquelles le «Discours préliminaire» du *Voyage pittoresque* tient une place non négligeable: texte quelque peu scandaleux par ses prises de position en faveur des Russes et de l'indépendance de la Grèce, il fait l'objet de plusieurs variantes, de plus édulcorées, mais il est aussi imprimé de manière indépendante par Philippe-Denis Pierres (ill. 5)[11], et très vite contrefait à Kehl.

9 *Voyage pittoresque, ou Description du royaume de Naples et de la Sicile* (Paris, 1781-1786, 5 vol.) (impr. Clousier, rue Saint-Jacques).

10 *Voyages pittoresques et romantiques dans l'ancienne France*, Paris: F. Didot, 1820-1878, 14 vol., 2°.

11 *Discours préliminaire du Voyage pittoresque de la Grèce*, A Paris: de l'Imprimerie de Ph.-D. Pierres, Imprimeur Ordinaire du Roi, M.DCC.LXXXIII, 18°, [4-]60 p.



DISCOURS
PRÉLIMINAIRE
DU
VOYAGE PITTORESQUE
DE LA GRECE.

A PARIS,
DE L'IMPRIMERIE DE PH.-D. PIERRES,
Imprimeur Ordinaire du Roi.

M. DCC. LXXXIII.

5 – *Discours préliminaire*…, Paris, Ph.-D. Pierres, 1783. (Bibliothèque m^{ale} de Blois)

Quoi qu'il en soit, une fois nommé à Constantinople (1784), Choiseul se trouve confronté à un dossier parmi les plus difficiles de l'époque, celui de l'Empire ottoman et de l'équilibre des «puissances» en Orient. Plongé dans les intrigues continuelles du Sérail et des cabinets européens, l'ambassadeur n'en reste pas moins attentif aussi à poursuivre son travail d'archéologue et d'historien. Disons d'emblée que la sortie de la suite du *Voyage* va se trouver retardée par des événements considérables survenus bien loin de Constantinople, à savoir le déclenchement de la Révolution française: Louis XVI est arrêté après la fuite de Varenne, et Choiseul, démis de ses fonctions et bientôt mis en accusation en France, comprend que sa position n'est plus tenable, et se réfugie en Russie. Il restera à Saint-Pétersbourg pendant une

dizaine d'années, favorablement accueilli par Catherine II et remplissant notamment les fonctions de premier directeur de la Bibliothèque impériale de Russie. En définitive, le comte ne rentrera en France qu'en 1802, après avoir perdu l'essentiel de sa documentation et une partie non négligeable de sa fortune. Il reprend aussitôt les travaux en vue de la publication du tome II de son *Voyage*, travaux bien sûr considérablement ralentis et qui n'aboutiront qu'en deux temps: le premier volume du tome II est achevé en 1809, tandis que le second ne sort qu'en 1822, de manière posthume – le comte de Choiseul, rétabli dans un certain nombre de prérogatives par la Restauration, est en effet décédé aux eaux à Aix-la-Chapelle (20 juin 1817). Ce deuxième volume est dès lors surtout devenu une opération de librairie, financée par le libraire parisien Blaise, rue Férou, dans le quartier Saint-Sulpice.



6 – Sur les terrasses du Palais de France.

3) Histoire de l'art et de l'archéologie

Je ne m'arrêterai pas longuement sur la problématique de l'histoire de l'art et de l'archéologie, sinon pour souligner le fait que la publication du *Voyage pittoresque* marque aussi une date dans ce domaine. Nous sommes en effet, en France comme dans un certain nombre d'autre États d'Europe occidentale, dans une conjoncture particulièrement favorable aux études grecques, dans la continuité des idées de Winckelmann (1717-1768) théorisant le statut de l'art grec comme manifestation du beau

en soi, et en déduisant la nécessité d'en reproduire les modèles dans la peinture comme dans la sculpture de son temps[12]. Par suite, les voyages en Italie, mais aussi en Grèce, auront pour objet non seulement l'étude des vestiges archéologiques, mais aussi la constitution de collections de planches servant à donner des modèles aux architectes, décorateurs et artistes de l'époque: le *Voyage pittoresque de la Grèce* répond pleinement à ce principe. Par ailleurs, Choiseul entreprend bientôt de faire construire à Paris, dans le quartier actuel des Champs Élysées, un «musée» sur le modèle d'un temple grec. Le public pourra y découvrir un ensemble de pièces d'antiquités expédiées d'Orient, complété par des séries de moulages.

Le travail d'histoire de l'art acquiert sous la Révolution et l'Empire napoléonien une dimension politique fondamentale: sous l'égide de David, le néo-classique triomphe en France, et le Comité de Salut public décide, en 1794, de faire de l'édition du *Voyage pittoresque de la Syrie, de la Phœnicie, de la Palæstine et de la Basse Ægypte* de Cassas[13] une publication officielle destinée à répandre à travers la République les modèles à reproduire pour les constructions nouvelles. Le même mouvement touche la typographie, avec l'œuvre de Barskerville à Birmingham, celle des Didot à Paris et celle de Bodoni à Parme. Le modèle indépassable de la civilisation est donné par l'Antiquité, notamment l'Antiquité grecque, l'institution de référence est toujours celle du Musée, et la concurrence se développe entre les grandes capitales qui cherchent chacune à s'imposer, par la richesse de ses collections et par la splendeur de ses constructions nouvelles, comme l'héritière d'Alexandrie. À plusieurs reprises, Choiseul et ses collaborateurs font allusion à la concurrence avec les voyageurs et avec les antiquaires anglais. L'ambassadeur écrit ainsi de Constantinople au ministère des Affaires à étrangères, à Versailles, le 12 avril 1787:

> J'ai envoyé en Égypte et en Syrie un dessinateur intelligent, qui s'entend bien à l'architecture[il s'agit de Cassas]. Il a fait un séjour assez long à Palmyre et à Balbec, et il en rapporte des objets qui avaient échappé aux voyageurs anglais…

---

[12] *Geschichte der Kunst des Alterthums,* 1764, 2 vol., Dresden.

[13] Louis-François Cassas, *Voyage pittoresque de la Syrie, de la Phoenicie, de la Palaestine et de la Basse Ægypte, ouvrage divisé en trois volumes contenant environ trois cent trente planches, gravées sur les dessins et sous la direction du Cen. Cassas, peintre, l'un des artistes employés par l'auteur du Voyage de la Grèce; un discours préliminaire pour chaque volume, par le Cen. Volney, membre de l'Institut national, auteur du Voyage en Syrie; un texte rédigé par les CC. (...) La Porte du Theil (...), Legrand (...), Langlès (...)*, À Paris: de l'Imprimerie de la République, an VII, 1 vol. de texte et 2 vol. de pl. (Brunet, I, 1616; Cohen-De Ricci 204-205; Blackmer 295).

La concurrence est encore plus active s'agissant de l'expédition de pièces archéologiques: la collection d'antiques de Choiseul est la première d'Europe, avant que la Révolution et le déclenchement de guerres continuelles avec l'Angleterre ne fassent perdre à la France sa position dominante en Orient et ne lui enlèvent le contrôle de la Méditerranée. Certaines pièces expédiées pour Choiseul, saisies par les navires anglais, entrent d'ailleurs à Londres dans les collections de Lord Elgin.

Je signale pour mémoire un dernier point: la publication du *Voyage pittoresque* s'étend sur plus quarante ans, et le modèle du livre change très profondément entre le début du tome I (1778) et la fin du tome II (1822). Le livre perd la dimension d'ouvrage pittoresque et «mondain» qui était initialement la sienne, pour devenir un ouvrage réellement savant, beaucoup plus austère et moins illustré, tout au moins s'agissant du volume de 1809[14]. De sorte que le *Voyage pittoresque de la Grèce* en tant que titre illustre à la perfection la transition du modèle des études grecques de l'amateur, même très compétant, au savant et au spécialiste.

4) Histoire culturelle et politique de l'Europe

Enfin, bien sûr, Choiseul, lorsqu'il rédige son *Voyage*, se trouve bientôt confronté à toute une problématique à laquelle il n'avait visiblement pas pensé *a priori*. Ce jeune homme enthousiaste est un admirateur de l'impératrice Catherine II et un partisan de la libération de la Grèce, et son premier voyage le renforce dans cette idée, qu'il développe dans son «Discours préliminaire» publié en 1782-1783. L'empire turc est sur le déclin, et le progrès de la civilisation viendra du Nord, en l'occurrence de Saint-Pétersbourg, puisque c'est l'intervention russe qui permettra de libérer la Grèce et Constantinople pour, d'une certaine manière, les rendre à l'Europe. Le frontispice du volume lui-même fait aussi scandale:

> La Grèce, sous la figure d'une femme chargée de fers, est entourée de monuments funèbres élevés en l'honneur des grands Hommes de la Grèce qui se sont dévoués pour sa liberté (…). Elle est appuyée sur le tombeau de Léonidas (…). La Grèce semble évoquer les mânes de ces grands Hommes, et sur le rocher voisin sont écrits ces mots, Exoriare aliquis… [Ah, que surgisse un…!].

La Grèce est enchaînée au milieu des ruines de sa gloire passée –les socles de statues, les colonnes brisées et les stèles jonchant le sol présentent les noms des héros morts, Thémistocle, Épaminondas, Démosthène et

[14] Celui de 1822 pose d'autres problèmes, ayant été pour partie rédigé par d'autres auteurs, après la disparition du comte de Choiseul.

d’autres, tandis que l’appel *Exoriare aliquis* domine l’ensemble. Ces deux mots sont une citation de *L’Énéide*, comme tout lecteur cultivé le reconnaît à l’époque sur le champ: au moment où Didon, montée sur son bûcher, se plonge un poignard dans la poitrine, elle s’écrie en effet

> Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor [Qu’il sorte de mon cadavre un vengeur].



7 – «Qu’il sorte de mon cadavre un vengeur!» (Bibliothèque m^{ale} de Valenciennes)

Il est difficile d’être plus explicite dans l’appel à l’insurrection et à la guerre de libération. Rien de surprenant, nous l’avons vu, si le «Discours préliminaire» devient d’autant plus une cause de difficultés qu’il a eu du succès, et que son auteur brigue ouvertement l’ambassade de France à Constantinople. Il paraît certes difficile à ce poste de nommer une personnalité qui non seulement n’a aucune expérience en diplomatie, mais qui est connue de toute l’Europe pour sa critique des Ottomans. Saint-Priest, diplomate chevronné, mais peu favorable, à Choiseul, explique que celui-ci, lorsqu’il a été nommé, venait

> de publier le premier volume de son ouvrage sur le Levant, dans lequel il invitait nettement les Grecs à se soulever contre le joug ottoman. On vit par là que c'était à peu près le seul Français qui dût être positivement exclu d'un tel choix. Vergennes s'y prêta (…) pour plaire aux entours de la Reine. M. de Choiseul nommé ne s'embarrassa guère de se rendre à son poste, il s'amusa pendant quinze mois à se promener à Paris et à se faire recevoir à l'Académie française. Il rassembla un cortège de peintres, de dessinateurs, d'imprimeurs et de savants pour les emmener à Constantinople, et s'occupa bien plus de la continuation de son ouvrage que de la politique, carrière dans laquelle il était entièrement novice.

De plus, la position de la France est beaucoup plus nuancée: la Méditerranée orientale et les détroits s'imposent désormais comme des zones stratégiques dans la compétition entre les puissances européennes, et il convient avant tout d'éviter que l'une d'elles, en l'occurrence la Russie, ne prenne un ascendant trop sensible sur les autres. On s'emploiera donc plutôt à essayer de «moderniser» (entendons, sur le modèle occidental) l'Empire ottoman pour lui permettre de résister à ses adversaires – et, dans cette perspective, la question de la Grèce passe à l'arrière-plan. Dans l'immédiat, Choiseul assure qu'il va s'employer à retirer du marché tous les exemplaires de son «Discours» déjà diffusés, et à donner de son texte une nouvelle version, plus conforme aux canons de la diplomatie et plus réservée. La politique qu'il conduira tant bien que mal en tant qu'ambassadeur ne correspondra en définitive que d'assez loin aux rêves romantiques du premier «Discours préliminaires». Bien entendu, la Révolution française bouleverse à nouveau la donne, lorsque l'ambassadeur est amené à solliciter un asile auprès de son adversaire la tsarine, tandis que le mouvement philhellène monte progressivement en puissance jusqu'à la guerre d'Indépendance de 1821.

La trajectoire de Marie-Gabriel de Choiseul-Gouffier amène en conclusion à s'interroger sur la définition même de l'Europe. Elle s'intègre dans une problématique qui est en partie toujours la nôtre aujourd'hui.

1) L'Europe a une définition historique, et le môle principal sur lequel elle prend appui et dont elle s'inspire est celui de la Grèce antique et de sa civilisation. Les travaux des savants et des voyageurs dont Choiseul est un modèle, visent non seulement à une meilleure connaissance de l'Antiquité, mais aussi à une manière de réactualisation – par l'importation des modèles antiques dans l'architecture et dans les arts de l'époque contemporaine.

2) Mais l'Europe doit aussi correspondre à un certain espace géographique, lequel s'est constamment distendu depuis l'échec des Turcs

devant Vienne en 1683 et avec leur progressif recul en Europe centrale et orientale, ainsi qu'autour de la mer Noire. Toute une nouvelle géographie se trouve ainsi intégrée à l'Europe occidentale au XVIIIe siècle, notamment par le biais des États gouvernés par Vienne et par Saint-Pétersbourg. En ce sens, la définition de l'Europe comme excluant l'Empire ottoman prend une dimension religieuse qui ne reste implicite que par son évidence même.

3) Enfin, de manière peut-être plus anecdotique, et puisque nous sommes ici dans la capitale de l'ancienne Valachie, il faut signaler que Choiseul, en tant qu'ambassadeur à Constantinople, se trouve nécessairement lié à l'histoire des deux principautés danubiennes et de la Transylvanie. C'est par exemple avec le nouvel ambassadeur qu'Alexandre Maurice Blanc d'Hauterive vient pour la première fois en Orient. Cet ancien professeur aux Oratoriens de Tours est un familier de Chanteloup et un proche de Barthélemy. Il deviendra en 1785 secrétaire de l'hospodar de Moldavie, avec des appointements de 1500 livres[15]. Lorsque d'Hauterive rentre en France, c'est un autre proche de Choiseul qui lui succède, l'abbé Le Chevalier, ancien professeur du Collège d'Harcourt, mais qui quitte à son tour Jassy au début de la Guerre russo-turque de 1787. Encore en 1792, Choiseul s'entremet en faveur d'un certain Nicolle cadet (frère de l'abbé Nicolle), qui vient d'être nommé précepteur du prince de Valachie, et il écrit à ce sujet à Contrica à Bucarest. Les formules utilisées ne sont pas sans manifester un esprit de supériorité de l'Occidental à l'égard de ses interlocuteurs:

> Vous me parlez du gouverneur que je croyois propre à remplir les vues de Son Altesse (…), et je vous dirai entre nous que le traitement offert pour un sujet distingué me paroît au dessous de ce qu'il avoit droit d'attendre. Vous sentéz qu'un jeune homme qui a des talents, ne vient pas s'établir a Bukarest, à 600 lieues de sa patrie, sans avoir au moins l'espoir de faire une petite fortune, soit en obtenant par ses services une place plus distinguée, soit en épargnant et en faisant un petit pécule. Avec mille piastres par an, lorsqu'on a pourvu à son entretien et à de petites dépenses toujours inévitables, il ne peut rester grand chose pour thésauriser…

Et d'ajouter que le voyage de Paris en Valachie ne peut se faire à moins de 500 piastres, dans les voitures publiques. De manière plus ponctuelle, de nombreux voyageurs pour Constantinople passent par la route de terre, donc

[15] Plus tard, d'Hauterive sera nommé consul de France à New York, où il retrouvera Talleyrand, qu'il avait d'abord rencontré en Touraine. Plus tard encore, lorsque l'ancien évêque d'Autun, à peine rentré d'émigration, devient ministre des Affaires étrangères du Directoire (19 juillet 1797), il ne tarde pas à l'appeler pour l'assister.

par la Transylvanie et par les principautés roumaines: la «Belle Phanariote», qui connaissait l'ambassadeur de France, rencontre d'Hauterive à Jassy avant de gagner Kamienec, où elle épouse le comte de Witt. Plus tard, à Saint-Pétersbourg, on sait qu'elle se marie avec le richissime Félix Potocki, alors même que Choiseul, dans cette même ville, marie son fils aîné avec Victoria Potocka, fille de celui-ci (1801). Enfin, lorsque l'ambassadeur quitte Constantinople pour se réfugier en Russie, il emploie lui aussi la voie de terre: il serait en effet passé par Sibiu (*Hermannstadt*), avant de traverser la Moldavie en plein hiver et d'être reçu à Élisabethgrad (*Kirovgrad*), au nom de la tsarine, par le général Mikhaïl Ilarionovitch Koutouzov, gouverneur de la province.

La trajectoire du *Voyage pittoresque de la Grèce* tout comme la biographie de son auteur illustrent ainsi de manière idéaltypique les tensions et les renouvellements d'une période qui marque à la fois l'intégration renforcée d'une Europe élargie, et son passage de l'Ancien Régime à la modernité. Et, accessoirement, la vie de Marie-Gabriel de Choiseul-Gouffier nous montre quels dangers peut entraîner un trop grand –amour des livres.

La littérature roumaine d’expression grecque

JACQUES BOUCHARD
Centre interuniversitaire d'études neo-helleniques
Université de Montréal – Montréal

à la mémoire de
Cornelia Papacostea-Danielopolu

De tout temps les Roumains ont pratiqué plusieurs langues par la parole et par l’écriture. Nombreux sont les témoignages de cet usage; si l’on se limite aux documents imprimés, la bibliographie roumaine ancienne des Bianu, Hodos et Simonescu dresse une image éloquente de l’évolution historique de cette polyglossie.

Certes, la littérature en langue roumaine constitue le tronc principal de l’histoire de la littérature nationale; mais mon propos d’aujourd’hui se veut en fait une proposition que je soumets aux auteurs éventuels de manuels de synthèse de l’histoire littéraire des pays roumains.

En général, les manuels de littérature roumaine consacrent un chapitre entier à la littérature d’expression slavonne pour souligner son importance à l’époque médiévale dans les domaines religieux et historique. Une mention toute spéciale est réservée aux «instructions» conservées sous le nom de Neagoe Basarab vu la portée politique du texte et l’identité de son auteur présumé[1]. Par contre, ces mêmes manuels ne consacrent pas – à ma connaissance – de chapitre équivalent à la littérature roumaine d’expression grecque et c’est sur quoi je voudrais attirer votre attention.

[1] Ainsi de l’Académie Roumaine, *Istoria literaturii române* 1970. vol. I, (2e éd.). Bucarest, 254 et suivantes. Aussi George Ivaşcu 1969, *Istoria literaturii române*, vol. I, Bucarest: Editura ştiinţifică: 69 et suivantes. Ce n’est pas le cas de la récente *Istoria critică a literaturii române* de N. Manolescu 2008, Bucarest.

Les instruments de travail et les monographies ne manquent pas. J'ai mentionné les bibliographie s de Bianu et Hodos et leurs suppléments, mais on dispose aussi d'éditions de textes, comme la précieuse série grecque de la collection Hurmuzaki, les publications d'Émile Legrand, de Constantin Erbiceanu, les anthologies bilingues, comme celles de Lia Brad-Chisacof, les études particulières des Nicolae Iorga, Nicolae Cartojan, Démosthène Russo, Ariadna Camariano-Cioran, Cornelia Papacostea-Danielopolu, Athanasios Karathanassis, Andronicos Falangas, et d'autres encore[2]. Je voudrais mentionner ici la parution récente d'un dictionnaire biographique des intellectuels grecs qui ont vécu et œuvré dans les pays roumains, un ouvrage de la néo-helléniste, traductrice et éditrice Elena Lazar, intitulé *Cărturari greci în Țările Române (secolele XIV-XIX)*, Bucarest, Éd. Omonia, 2009.

La somme des textes publiés est abondante, mais il reste encore beaucoup à faire: le nombre des inédits que contiennent les catalogues de manuscrits grecs publiés par Constantin Litzica, Nestor Camariano, Mihai Caratasu et d'autres, est impressionnant. Des conjonctures historiques ont eu pour conséquence que la Roumanie dispose de riches collections de manuscrits grecs, en particulier la Bibliothèque de l'Académie Roumaine.

Plusieurs raisons militent en faveur d'une étude d'ensemble de cette production en langue grecque; d'abord, sans elle on ne peut expliquer adéquatement, me semble-t-il, l'évolution de la production en langue roumaine, étant donnée l'osmose séculaire des deux cultures. D'autant plus que certains auteurs ont cultivé les deux langues. Car, si le dictionnaire d'Elena Lazar contient quelque 130 auteurs grecs qui ont écrit et publié dans les pays roumains, on peut penser que le nombre des Roumains qui ont rédigé en grec n'est pas non plus négligeable. À titre d'exemples, mentionnons les Cantacuzino, les Brâncoveanu, les Cantemir, sans oublier le Roumain d'adoption Antim Ivireanul.

On convient qu'il faudrait établir des critères, voire des balises chronologiques, pour bien définir et circonscrire l'objet d'une telle étude. D'abord une considération générale de nature empirique s'impose: concurremment à la production de langue roumaine, celle de langue slavonne couvre une longue période, depuis les débuts de la littérature manuscrite et imprimée des pays roumains, et cela jusque vers le milieu du XVII[e] siècle. C'est ainsi donc vers 1660 que s'amorce la période la plus prolifique de la production en langue grecque, qui s'étend jusqu'à la révolution grecque et la rébellion de Vladimirescu, et même au-delà. On constate en effet que,

[2] Voir la bibliographie sélective à la fin de cet article.

dans la littérature religieuse et ecclésiastique, il s'effectue alors un transfert du slavon, langue de la culture médiévale slavo-byzantine, vers le grec, langue première de la foi chrétienne, de l'orthodoxie œcuménique, mais aussi langue de la culture profane et moderne, et de plus langue du pouvoir phanariote émergent[3].

La langue grecque investit rapidement des secteurs d'activité autrefois occupés par le slavon, comme la littérature parénétique et hagiographique, mais aussi les domaines de l'éducation et de l'édition. Certes, l'expansion du grec dans les pays roumains précède assez l'arrivée des Grecs du Phanar et de leurs acolytes. Si l'on considère comme amorce du régime phanariote dans les pays roumains la première nomination de Nicolas Mavrocordatos, le 6/17 novembre 1709, on sait par contre que marchands, professeurs, prélats et moines grecs sillonnaient le pays en tous sens depuis des lustres, attirés par les heureuses perspectives d'avancement offertes par les pays roumains, vu leurs richesses, leur foi orthodoxe commune, mais aussi leur relative souveraineté politique. Les pays roumains disposent d'académies princières qui fonctionnent en grec et d'imprimeries polyglottes, ce dont la Grèce proprement dite est totalement dépourvue[4]. Mais les avantages sont bien partagés: ayant appris le grec, les Roumains ont accès à des ouvrages imprimés en Occident dans des domaines que l'édition roumaine ne couvrait pas encore et que la production slavonne n'avait jamais connus.

Car une conséquence de l'expansion de la langue grecque dans les pays roumains a été de libérer les Roumains du carcan de la langue et de la littérature slavonnes, essentiellement tournées vers la culture religieuse et les institutions médiévales.

Des chercheurs ont parfois soutenu l'opinion que les pays roumains avaient adopté de préférence l'hellénisme classique et byzantin, d'autres ont émis l'avis que c'est alors l'hellénisme moderne qui envahit l'aire culturelle et les institutions roumaines[5].

Convenons que l'hellénisme contemporain affirmait sa présence

---

3 Les langues savantes séculaires, comme le slavon, le grec et le latin ont été cultivées par des hommes de lettres polyglottes d'origines diverses, qui ne considéraient pas ces langues comme l'apanage d'une *nation* en particulier, surtout dans l'acception moderne de cette notion.

4 Ariadna Camariano-Cioran 1974, *Les académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessalonique: Institute for Balkan Studies. Bien différente fut l'orientation de l'Académie Athonite (1749-1809) où enseigna Eugène Voulgaris: Alkis Anghelou 1988, «Το χρονικό τηςΤων Fώ Αθωνιάdatων», Athènes: Hermès, 111-132.

5 Voir D. Ruso 1939, *Studii istorice greco-române*, vol. II, Bucarest, 487 et suivantes.

depuis Constantinople par le truchement du clergé savant et de la hiérarchie ecclésiastique, alors que l’hellénisme classique livresque provenait le plus souvent des presses de l’Occident. Ce qui signifie que les Roumains ont été exposés simultanément à la langue vernaculaire, celle des moines et des marchands, et à la langue savante, celle de l’Église et de l’école. On en veut pour preuve un remarque de l’écrivain Costache Negruzzi, né en 1808, donc vers la fin de la période qui nous intéresse; dans un petit texte intitulé *Cum am învăţat româneşte*, il affirme: «Pe când uitasem că suntem Români şi că avem şi noi o limbă … pe când toata lumea se aruncase în dasii perispomeni … căci la şcoala publică se învăţa numai greceşte…» Negruzzi, jeune élève, récite alors à son père des vers de la tragédie Hécube d’Euripide, en grec ancien[6].

Il est donc évident que le public roumain scolarisé avait accès à la littérature savante par le biais d’une acculturation en langue vivante, le grec parlé, tout comme les étudiants d’origine grecque nés et élevés dans les pays roumains.

Car, si à l’époque on faisait la distinction entre le roméique, ou grec vulgaire, et la langue hellénique, la plupart des personnes scolarisées pouvaient avec plus ou moins d’efforts accéder à cette dernière, c’est-à-dire passer de la langue vernaculaire, «limba romaica», «greceasca» ou «neogreaca», à la langue ancienne «limba elina».

Sans éliminer complètement de notre propos les textes en langue ancienne, comme ceux du philosophe Théophile Corydalée, très présents dans l’aire culturelle roumaine[7], nous devrions tout d’abord nous concentrer sur la production en langue vulgaire, comme les Essais du Phanariote bucarestois Démètre Catargi[8], en langue mixte, comme la cosmographie de Chrysanthe Notaras, mais aussi en grec littéral, la koinè, comme les écrits du voïvode Nicolas Mavrocordatos. J’ajouterais la langue archaïsante prônée par l’Église, qui perpétue la tradition byzantine et patristique.

Pour ce qui est des genres littéraires représentés, les éditions de Legrand et de Iorga nous ont fait découvrir la richesse du corpus épistolaire[9].

---

6 Le texte de Negruzzi a été publié dans le *Curier de ambe sexe*, 1838, nº 22.

7 Voir Cléobule Tsourkas 1967, *Les débuts de l’enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans, la vie et l’œuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, Thessalonique: Institute for Balkan Studies. Voir aussi les éditions de Corydalée par Constantin Noica (Bucarest, 1970 et 1972).

8 Δ. Καταρτζῆς Δοκίμια, éd. C.Th. Dimaras, Athènes, Hermès, 1974.

9 Voir É. Legrand 1888, *Épistolaire grec, ou Recueil de lettres adressées pour la plupart à Chrysanthe Notaras patriarche de Jérusalem par les princes de Valachie et de Moldavie*, Paris: Maisonneuve et N. Iorga, *Documents grecs dans la collection Hurmuzaki*, vol. XIV/1, 2, 3.

Dans leur correspondance avec les clercs grecs – patriarches et autres – on reconnait de nombreux épistoliers roumains, comme Nicolae Milescu Spatarul, Serban et Constantin Cantacuzino, Antioh Cantemir, Constantin Brâncoveanu, Mihai Racovita, Antim Ivireanul, et tant d'autres d'origine grecque, les Mavrocordatos, Ghicas, Soutsos…

La littérature des chroniques est abondante, mais il serait vain de vouloir distinguer les chroniqueurs grecs des roumains, tant il y a eu symbiose à partir de l'époque phanariote. Certes, l'édition de Constantin Erbiceanu constitue une somme des chroniqueurs grecs[10], mais Nestor Camariano, Ariadna Camariano-Cioran et d'autres chercheurs ont publié des textes d'auteurs roumains anonymes ou éponymes qui appartiennent tout autant à cette catégorie littéraire[11].

La poésie, la prose et le théâtre en langue grecque sont aussi représentés et devront être étudiés dans leurs relations éventuelles avec la production en langue roumaine. L'anthologie bilingue de Lia Brad-Chisacof propose un choix très suggestif[12].

La littérature de fiction a été précédée de traductions en roumain de diverses sources, comme l'ont démontré les études de Cartojan sur la littérature populaire. Dans le domaine de la prose culte, on ne peut faire abstraction de deux protagonistes qui furent aussi des antagonistes autant dans les belles-lettres qu'en politique, Dimitrie Cantemir et Nicolas Mavrocordatos. Quand on compare l'*Istoria ieroglifică* de Cantemir et les *Loisirs de Philothée* de Mavrocordatos, on est frappé par la différence substantielle qui sépare les deux fictions. Cantemir rédige son roman en roumain à Istanbul vers 1705 et dévoile, en faisant la satire, le jeu des acteurs politiques de son temps représentés sous la forme d'animaux; il nous renvoie vers un genre – médiéval on pense au *Roman de Renar*t ou aux fabliaux de la littérature française –; par contre son allégorie intrigue le lecteur par un élément de modernité: il s'agit d'un roman[13] à clefs. Mavrocordatos de son côté rédige son roman en grec littéral pendant son séjour forcé en Transylvanie vers 1716-1718: l'auteur commente l'actualité «à chaud», puisque l'action se situe à Istanbul, en 1715, à l'époque où le sultan Ahmet III reprenait le Péloponnèse et que Charles XII, toujours

[10] C. Erbiceanu 1888, *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă*, Bucarest, réédition 2003, avec post-face de Andrei Pippidi, Bucarest: Cronicar.

[11] *Cronica Ghiculestilor, Istoria Moldovei între anii 1695-1754*, 1965. Bucarest.

[12] *Antologie de literatură greacă din Principatele Române, proză şi teatru, secolele XVIII-XIX*, 2003. Ediţie bilingvă, Bucarest: Pegasus Press.

[13] Stefan Lemny 2009, *Les Cantemir, L'aventure européenne d'une famille princière au XVIIIe siècle*, Paris: Éd. Complexe, 82.

en vie, épatait le monde par sa combativité[14]. Cantemir et Mavrocordatos n'ont pas eu le plaisir de voir leurs romans imprimés de leur vivant: les Loisirs de Philothée ne seront publiés qu'en 1800 et l'*Istoria ieroglifică* en 1883 seulement.

Mais ces deux mêmes princes rivaux ont connu la notoriété grâce à des œuvres exemplaires de la littérature sapientielle: Cantemir par son *Divanul* publié en 1698 en roumain et en grec[15], Mavrocordatos grâce à son *Traité des devoirs*, publié en grec littéral à Bucarest en 1719 et maintes fois réédité avec une traduction latine à Leipzig, Londres et Amsterdam[16]. Les deux auteurs visaient manifestement plusieurs publics.

Le Traité des devoirs nous introduit dans un autre chapitre de la rédaction en langue grecque, celui de la prose d'idées de nature juridique et législative. Les princes phanariotes ont commandé ou rédigé en grec nombre de projets, d'ordonnances ou de législations. On pense d'emblée au code de lois bilingue publié par le voïvode Alexandre Hypsilantis à Bucarest en 1780 sous le titre de *Συνταγμάτιον Νομικόν – Pravilniceasca Condica*. Sa rédaction est d'une telle perfection que ses éditeurs modernes soutiennent, l'un, Panayotis Zepos, que le texte original est écrit en grec, l'autre, Andrei Radulescu, qu'il l'a été en roumain[17]. Ce code de lois avait été précédé du *Νομικόν Πρόχειρον – Manual de legiuiri* de Mihail Photeinopoulos (1765), et sera suivi des éditions roumaine et grecque de la Législation du voïvode Georges Caragea (1818).

Les textes législatifs en question et les essais, comme ceux de Démètre Catargi déjà mentionnés, font partie de la littérature de l'époque au même titre que l'*Esprit des lois* de Montesquieu et les *Essais sur le mœurs* de Voltaire.

J'ai privilégié ici la littérature qui illustre la *Frühaufklärung* gréco-roumaine, car la bibliographie actuelle dispose déjà d'études concernant

14 Nicolas Mavrocordatos 1989, *Les Loisirs de Philothée.* texte établi, traduit et commenté par Jacques Bouchard, Avant-propos de C.Th. Dimaras, Athènes-Montréal: Association pour l'étude des Lumières en Grèce – Les Presses de l'Université de Montréal, 146. Voir aussi J. Bouchard 2006. *Nicolae Mavrocordat, domn şi cărturar al Iluminismului timpuriu (1680-1730)*, trad. Elena Lazar, Bucarest: Omonia.

15 Traduction de J. Cacavelas, voir l'étude introductive de l'éditeur Virgil Cândea 1974, *Dimitrie Cantemir, Opere complete, I, Divanul*, Bucarest: Edit. Acad. R.S.R., 39-46.

16 Bianu-Hodos, *BRV* (Bibliografia Românească Veche), *I*, 355-365 (nº 110); *II*, 1-2 (nº 178), 19-20 (nº 181), 23 (nº 188), 54 (nº 216); cf. D. Râpa-Buicliu, *BRV, I*, 234. Lambros Kamperidis prépare une édition en français.

17 P. Zepos 1936, *Συνταγμάτιον Νομικόν Αλεξάνδρου Ιωάννου Υψηλάντη Βοεβόδα ηγεμόνος Ουγγροβλαχίας 1780*, Athènes: Académie d'Athènes, 33; cf. A. Radulescu 1957. *Pravilniceasca Condica 1780*, Bucarest: Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 14.

la période qui précède, comme celle d'Olga Cicanci, *Literatura în limba greacă în Moldova şi Ţara Românească în veacul al XVII-lea*[18], et de monographies sur la période qui suit, comme celle de Cornelia Papacostea-Danielopolu, La littérature en langue grecque dans les Principautés roumaines (1774-1830)[19].

Pour revenir à l'aube des Lumières chez les Roumains et chez les Grecs, il importe de souligner l'opportunité d'inclure les traductions en grec qui ont marqué le XVIIIe siècle[20]. À titre d'exemple, prenons le célèbre ouvrage d'Antoine Galland Les bons mots et les maximes des Orientaux, paru à Paris en 1694. Alexandru Dutu a démontré que sa traduction italienne par Del Chiaro a été traduite en grec moderne par Ion Avramios, et du grec en roumain par Antim Ivireanul. Les traductions grecque et roumaine ont été imprimées toutes les deux en 1713 à Târgoviste[21].

Un autre exemple bien connu: Les aventures de Télémaque de Fénelon, paru en 1699 (les cinq premiers livres), puis en édition complète en 1717. On sait que le voïvode Nicolas Mavrocordatos en possèdait un exemplaire dans sa bibliothèque. Le livre, traduit en grec par Athanassios Skiadas, paraît à Venise en 1742. Dès 1772 le paharnic Iordache Darie Darmanescu en fait faire la traduction roumaine d'après le grec. L'œuvre sera retraduite à partir de l'italien par Petru Maior en 1818, et directement du français en 1831 par Grigore Plesoianu[22].

Bien sûr, dans une société où les notables, les clercs et même les gens scolarisés pouvaient lire l'original, où le grec devenait usuel dans

18 *Studii*, 23 (1970), no 1, 17-42.

19 Traduction française de Anca Vaidesegan. 1982, Première publication: *Literatura în limba greaca din principatele române*, Bucarest: Minerva. Voir C. Papacostea-Danielopolu 1998, *Convergences culturelles gréco-roumaines (1774-1859)*, Thessalonique: Institute for Balkan Studies, 25-222.

20 J. Bouchard, *L'aube des Lumières dans les Pays Roumains*, «La Revue Historique», *II (2005)*, 31-51; du même 2007. *L'Aube des Lumières chez les Grecs et les Roumains – Définition et périodisation (1680-1780)*, dans «Les Phanariotes et l'Aube des Lumières», Montréal: Centre inter-universitaire d'études néo-helléniques de Montréal, 1-11.

21 A. Dutu 1968, *Coordonate ale culturii româneşti în sec. XVIII (1700-1821)*, Bucarest: Editura pentru literatură, 47-49. Cf. Bianu-Hodos, *BRV, I*, 487-492, nº 165-166; D. Râpa-Buicliu, *BRV, I,* 226, nº 165-166.

22 Voir C. Papacostea-Danielopolu, *Préoccupations livresques de Scarlat Mavrocordat dans un manuscrit de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine*, «Revue des Études Sud-Est Européennes», 28 (1990), 29-37. Cf. Ileana Vîrtosu 1984, *Fénelon dans la vie culturelle roumaine (1750-1850)*, in «La littérature française dans l'espace culturel roumain», coord. Angela Ion, Bucarest: Université de Bucarest, 99-119.

les relations sociales, l'Église et l'éducation, les traductions n'étaient pas toujours nécessaires. Pourtant il se trouve souvent des hommes de lettres bilingues désireux de faire passer un texte qu'ils aiment dans leur langue maternelle, par plaisir, pour le faire connaître à leurs compatriotes qui ne possèdent pas la langue étrangère en question, mais aussi par souci d'enrichir leur langue au contact d'une autre éminemment cultivée.

Enfin, une étude d'ensemble de la littérature roumaine d'expression grecque et l'établissement d'un corpus étendu favoriseraient d'autres recherches, historiques et linguistiques, qui feraient connaître l'ampleur de l'influence de la langue roumaine sur le grec des XVIIIe et XIXe siècles, et compléteraient utilement l'ouvrage fondamental publié par Ladislas Gáldi à Budapest en 1939, intitulé Les mots d'origine néo-grecque en roumain à l'époque des Phanariotes. Il est urgent de disposer d'une anthologie de cette littérature roumaine d'expression grecque, de l'ampleur et de la valeur de la Chrestomathie roumaine de M. Gaster (1891).

*

En terminant, je souhaiterais rappeler qu'on commémorera dans quelques jours le tricentenaire de la nomination du premier prince phanariote dans les principautés roumaines: c'est en effet le 6 novembre 1709 ancien style, donc le 17 novembre du calendrier grégorien, que Nicolas Mavrocordatos, fils d'Alexandre l'Exaporrite, fut nommé voïvode de Moldavie, une date trop souvent passée sous silence dans l'historiographie roumaine, mais combien grosse de conséquences pour l'histoire des relations gréco-roumaines et roumano-ottomanes[23].

[23] Cette date n'est pas mentionnée, ni même le premier règne (6 nov. 1709 - nov. 1710) de Nicolas Mavrocordatos, dans C.C. Giurescu et al. 1976, *Histoire chronologique de la Roumanie*, Bucarest: Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 132. On ne mentionne que le second règne de Nicolas, pour y faire commencer le régime phanariote (octobre 1711) après le court règne de Dimitrie Cantemir.

Le 17 novembre 2009, l'Université de Montréal a commémoré le e 300 anniversaire de la nomination de Nicolas Mavrocordatos au trône de Moldavie en organisant une table ronde à laquelle ont participé Jacques Bouchard, Dionysios Hatzopoulos, Monique Trudelle, Mary Kalipolidis, Mary Dracopoulou et Lambros Kamperidis, qui ont évoqué divers aspects de la vie, de l'œuvre et de l'époque de ce prince-écrivain.

Bibliographie sélective:

BIANU I., HODOS N. et SIMONESCU, D. 1903-1944, *Bibliografia românească veche 1508-1830*. 4 vol., Bucarest: Socec. [Bianu-Hodos, BRV]

CAMARIANO-CIORAN, Ariadna 2008, *Relaţii româno-elene, Studii istorice şi filologice (secolele XIV-XIX)*, éd. Leonidas Rados, Bucarest: Omonia.

CAMARIANO, N. 1940, *Catalogul manuscriselor greceşti*, *vol. II*, Bucarest: Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului.

CARATAŞU, Mihai 2004, *Catalogul manuscriselor greceşti din Biblioteca Academiei Române, vol. III*, Bucarest: Pegasus Press.

CARTOJAN, N. 1938, *Cărţile populare în literatura românească*, *vol. II, Epoca influenţei greceşti.* Bucarest.

ERBICEANU, C. 1888, *Cronicarii greci carii au scris despre Români în epoca fanariotă*. Bucarest; réédition 2003, avec post-face de Andrei Pippidi, Bucarest: Cronicar.

HURMUZAKI COLL. 1909, *Documente privitoare la istoria românilor. Volumul 13, Partea 1: Texte greceşti*. éd. A. Papadopulos-Kerameus, Bucarest: Carol Göbl.

HURMUZAKI COLL. 1917-1936, *Documente privitoare la istoria românilor. Volumul 14: Documente greceşti: Parte a 1: 1320-1716; Partea 2: 1716-1777; Partea 3: c. 1560-c. 1820*. éd. Nicolae Iorga, Bucarest: Socec.

IORGA, N. 1935, *Byzance après Byzance*, Bucarest: À l'Institut d'études byzantines, 1971, rééd.

LEGRAND, É. 1894-1903, *Bibliographie hellénique, ou, Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*. 5 vol., Paris: Garnier, rééd. 1963. Bruxelles: Culture et civilisation.

LEGRAND, É. 1918-1928, *Bibliographie hellénique, ou, Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle; œuvre posthume complétée et publiée par Louis Petit et Hubert Pernot*. 2 vol., Paris: Garnier, rééd. 1963. Bruxelles: Culture et civilisation.

LITZICA, C. 1909. *Catalogul manuscriptelor greceşti*, Bucarest: Carol Göbl. RÂPA-BUICLIU D. 2000, *Bibliografia românească veche, Additamenta I 1536-1830*.Galati: Alma Galati. [Râpa-Buicliu, BRV]

RÂPA-BUICLIU, D. 2000, *Cartea românească veche, Studia bibliologica*. Galati: Alma Galati.

RUSO, D. 1939, *Studii istorice greco-române, Opere postume*, éd. C.C. Giurescu, Ariadna et Nestor Camariano, tomes 1-2, Bucarest.

La marque typographique à la Vraie Religion – la fortune d'un emblème protestant

MONICA BREAZU
Bibliothèque Nationale de France – Paris

1. À la recherche de l'origine

Théodore de Bèze (1519-1605) rédige à la fin de l'année 1558 la *Confession de la foy chrestienne*, un abrégé de la doctrine réformée, dont la carrière fut fulgurante: on en compte trente-neuf éditions en six langues[1], dont vingt-six au XVI[e] siècle. Dans toutes ces éditions on trouve un poème consacré «à la Vraye Religion», c'est-à-dire celle de l'église reformée. À l'origine de ce poème sont quatre distiques latins dédiés à la Vertu («Descriptio virtutis»)[2], publiés en 1548 dans la première édition des *Poemata*[3], que Bèze les transforme en vers religieux («Religio») dans la deuxième édition de 1569[4]. Outre la *Confession* et les *Icones*[5], ce nouveau poème servira de pièce liminaire aux plusieurs livres protestants[6]. Conscient

[1] J. Fromental 1989, «Théodore de Bèze», dans *Un siècle et demi d'histoire protestante*, Paris, 66.

[2] «Quaenam tam lacero vestita incedis amictu? / Virtus antiquis nobilitata sophis. / Cur vestis tam vilis? Opes contemno caducas / Cur gemina est facies? Tempus utrunque noto. / Quid docet hoc frenum? Mentis cohibere furores. / Rastros cur gestas? Res mihi grata labor. / Cur volucris? Doceo tandem super astra volare. / Cur tibi mors premitur? Nescio sola mori.»

[3] Paris, chez Conrad Badius. 31[e] épigramme, 68.

[4] *Poematum, editio secunda*. S.l. [Genève], Henri Estienne. 11[e] icone: 173.

[5] La dernière variante de ces vers paraît en latin sous le titre «Emblema XXXIX» dans les *Icones, id est verae imagines virorum et pietate illustrium… quibus adiectae sunt nonnullae picturae quas Emblemata vocant* de 1580, à Genève, chez Jean de Laon, et, l'année suivante, en traduction française de Simon Goulart, *Les vrais portraits des hommes illustres en piété… Plus quarante quatre Emblemes chrestiens*, toujours à Genève, chez Jean de Laon.

[6] Ch.L. Frossard 1881, «L'Emblème de la religion réformée» dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français*, t. 30, Paris, 179.

de l'impact d'une image, Bèze compose et fait graver un emblème pour illustrer ses vers. La quatrième édition de la *Confession*, parue à Genève, chez Jean Crespin, en 1561 bénéficiera de l'accompagnement de la gravure, 80x63 mm (fig. 1)[7] et elle figurera dans presque toutes les éditions suivantes.



POVRTRAIT DE LA VRAYE RELIGION.

¶ *Mais qui es-tu (di-moy) qui vas ſi mal veſtue,*
N'ayant pour tout habit qu'vne robbe rompue?
Ie

Ie ſuis RELIGION *(& n'en ſois plus en peine)*
Du Pere ſouuerain la fille ſouueraine.
Pourquoy t'habilles-tu de ſi poure veſture?
Ie meſpriſe les biens & la riche parure.
Quel eſt ce liure-la que tu tiens en la main?
La ſouueraine Loy du Pere ſouuerain.
Pourquoy aucunement n'eſt couuerte au dehors
La poictrine auſsi bien que le reſte du corps?
Cela me ſied fort bien, à moy qui ay le cœur
Ennemi de fineſſe & ami de rondeur.
Sur le bout d'vne croix pourquoy t'appuyes-tu?
C'eſt la croix qui me donne & repos & vertu.
Pour quelle cauſe as-tu deux ailes au coſté?
Ie fay voler les gens iuſques au ciel vouté.
Pourquoy tant de rayons enuironnent ta face?
Hors de l'eſprit humain les tenebres ie chaſſe.
Que veut dire ce frain? Que i'enſeigne à domter
Les paſsions du cœur & de ſe ſurmonter. (me?
Pourquoy deſſous tes pieds foulles-tu la mort bleſ
Pourautant que ie ſuis la mort de la mort meſme.

Le texte et la figure, en parfaite harmonie, présente aux yeux du lecteur: à gauche, sous le titre «Pourtrait de la Vraye Religion», une femme aux ailes déployées, vêtue d'une robe déchirée, foulant aux pieds un squelette allongé symbolisant la Mort, son bras droit appuyé sur une croix en forme de «T», à laquelle est suspendue une bride (emblème des passions domptées), son bras gauche tendant vers le ciel un livre ouvert; le tout dans un encadrement

[7] L'édition de la même année imprimé par Antoine Reboul pour Jean Durand utilise la copie de l'original de la gravure; voir J.-F. Gilmont 1981, Bibliographie des éditions de Jean Crespin, Verviers, t. 2, 136-137, n° 61/2).

ovale, sobrement décoré. Au-dessous de l'image première question (les deux premiers vers): «Mais qui es-tu…?», à droite, la réponse «Je suis religion…», et la suite du poème constitué de questions et de réponses, dont la perception est considérablement renforcée par la figure.

Quant à l'origine de l'image elle se rattache au vieux thème de la victoire du bien sur le mal, une adaptation symbolisant la victoire du Christ sur la Mort[8]. On rencontre cette iconographie dans les gravures de la première moitié du XVI[e] siècle. L'idée du «Triomphe de la Mort», dont on peut citer «Le Christ triomphant de la Mort»[9] et «Le triomphe de la Vérité chrétienne»[10], se retrouve aussi dans une gravure d'une rare beauté de l'édition de 1551[11] du Livre des Miracles, *Twonder-boeck*, de David Joris[12]. Elle figure une femme ailée, entourée d'une auréole de lumière, tenant dans la main gauche une épée – symbole de sa force trouvée dans la parole de Dieu et dans la main droite un cœur transpercé d'une flèche – symbole de la foi. Au-dessus de sa tête se trouve la colombe qu'incarne le Saint-Esprit. La femme se tient debout sur un globe, représentant la terre, au travers duquel passe un serpent. Devant le globe, un squelette gisant symbolise la Mort. La légende de la gravure explique son sens «Le modèle / l'Image de la figure de l'Epouse du Christ» («dat Voorbeeldt / Beeldt oft Letterlijcke Figuer des Bruyts Christi»). Cette image qui figure donc l'Epouse du Christ, L'Eglise, semble être la plus proche du sens de l'emblème que Théodore de Bèze utilise pour illustrer son poème dans un livre dédié lui-même à l'Eglise.

2. La diffusion

L'emblème imaginé par Théodore de Bèze devient l'étendard de la Réforme. Sa longévité surprenante le démontre non seulement à Genève, mais partout en Europe où l'Eglise protestante gagne des nouveaux adeptes.

Le portrait de la Vraie Religion connaîtra des variantes, mais on est toujours frappé par la fidélité à l'original.

---

8 Sur l'origine du thème, voir A. Grabar 1936, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 237-239.

9 A.J.J. Delen 1935, *Histoire de la gravure dans les anciens Pays-Bas et dans les provinces belges*…, Paris, t. 2, pl. XLII, 1.

10 *Ibidem*, pl. XLII, 2. Voir aussi: R.B. McKerrow 1913, *Printers' et Publisher's Devices in England and Scotland 1485-1640*, Londres, 146. Ce dernier juge cette representation comme source pour le «Protestant Angel», le nom qu'il donne à l'emblème de la Vraie Religion.

11 S.l., Pays-Bas?

12 Voir: J.G.C.A. Briels 1974, *Zuidnederlandse boekdrukkers en boekverkopers in de republiek der Verenigde Nederlanden omstreeks 1570-1630*, Nieuwkoop, cat. n° 92.

«Quelque fois la figure a la poitrine nue, les ailes au long du corps, les pieds nus et le squelette est remplacé par un cadavre»[13]. Ch.L. Frossard observe que le type iconographique de la femme aux ailes rabattues est la caractéristique des gravures genevoises[14]. Parmi celles-ci, la gravure parue dans l'édition de la *Bible*, imprimée pour Jean Vignon en 1611 est la plus éloignée du modèle initiale: l'image est inversée, la femme porte un bonnet et pose un pied sur le squelette et l'autre sur terre[15].



[13] L. Desgraves 1960, *Les Haultin: 1571-1623*, Genève, XXXIV.

[14] Ch. L. Frossard, *op.cit.*, 179.

[15] P. Heitz 1908, *Genfer Buchdrucker-und Verlegerzeichen in XV., XVI. Und XVII. Jahrhundert / Marques d'imprimeurs et de libraires de Genève aux XVe, XVIe et XVIIe siècles*, Strassbourg, n° 160. La même image apparaît dans la *Bible* imprimée pour Pierre et Jacques Chouët en 1622.

Les variantes se distinguent aussi par leurs dimensions, par la présence ou l'absence de l'encadrement, par les différentes façons de représenter le visage et le corps de la femme, sa robe et ses ailes, l'auréole, le livre et par tant d'autres détails dus au style, à l'habileté où à la maladresse des dessinateurs ou des graveurs.

Utilisé aussi comme sceau des assemblées réformées, en tête des livres protestants, ou comme marque typographique, l'emblème de la Vraie Religion fait carrière jusqu'au début du XVIIIe siècle[16]. Elle est toujours présente au XIXe siècle en tête de quelques ouvrages protestants[17].

En tant que sceau des assemblées réformées, on le repère à La Rochelle. Dans la seconde moitié du XVIe siècle, cette ville se constitue en capitale religieuse des réformés de France[18]. Sur les ordonnances et les commissions de l'Assemblée politique de La Rochelle le sceau utilisé se compose d'un cercle et d'un rang de perles composant l'emblème de la Vraie religion chrétienne dans son champ, avec la légende *Pro Christo et Rege*[19]. Son existence est signalée aussi dans les *Lettres patentes de déclaration dirigée contre les habitants et tenans de La Rochelle et Sain-Jean-d'Angely* du roi Louis XIII, datées de Niort, le 27 mai 1621, contre ceux qu'ils ont «mesmes fait graver un sceau, soubz les signatures»[20].

3. Jean Borel et les Haultin

Les premiers à faire valoir cet emblème en tant que marque typographique sont Pierre Haultin à Lyon en 1565 (fig. 3)[21] et Jean Borel à Paris en 1566 (fig. 4)[22].

Comment peut-on expliquer cette concomitance? Le choix des deux libraires tient-elle du hasard?

16 Ch.L. Frossard, *op. cit.*, 180. Son dernier exemple est la marque typographique de François Jaquy de Genève, 1721.

17 *Ibidem*: 174.

18 L. Desgraves 1980, «Les relations…», dans *Cinq siècles d'imprimerie genevoise*, 199.

19 Delmas «Sceau de l'Assemblée politique de La Rochelle», dans *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* (Paris, 1854), t. 2, 8-11.

20 *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* (Paris, 1852), t. 1, 202.

21 J. Calvin 1565, *L'institution de la religion chrestienne*. Lyon: P. Haultin, 2°.

22 Nicolaus Clenardus 1566, *Institutiones ac meditationes graecam linguam*. Paris: J. Borel, 2°.





Fig. 3 Marque de Pierre Haultin. Lyon, 1565.
Fig. 4 Marque de Jean Borel . Paris, 1566.

Borel et Haultin sont libraires à Lyon au moment de l'impression de la quatrième édition de la *Confession de la foy chrestienne de Théodore de Bèze* par Jean II de Tournes en 1561[23]. Les feuillets ḍ6v° et ḍ7r° présentent comme dans les éditions genevoises, le poème et l'emblème de la «Vraye religion». Sans doute cette représentation par le texte et par l'image de leurs propres idées a déterminé les deux libraires, partisans de la Reforme, à la choisir comme marque. Jean Borel s'installe à Paris à partir de 1563, et Pierre Haultin reste à Lyon jusqu'en 1568. De 1568 à 1570 on perd totalement leurs traces. Or, cette période correspond à la troisième guerre de religion et, probablement, chassés, se cachent-ils quelque part. En 1571, Jean Borel réapparaît à Paris, en changeant d'adresse, et Pierre Haultin est attesté à La Rochelle. À partir de cette date leur carrière prend une tournure différente.



[23] F. Gardy et A. Du Four 1960, *Bibliographie des œuvres théologiques, historiques et juridiques de Théodore de Bèze*, Genève, n° 103.

D’une part, Pierre Haultin crée une forte dynastie, dont l’exercice s’étend, à La Rochelle, sur plus de cinquante ans: Pierre – dix-sept ans (1571-1588), Jérôme, son neveu, treize ans (1587-1600), Camille Hertman, le gendre de Jérôme, dix-neuf ans (1601-1620), Pierre Pié de Dieu, à qui les héritiers vendent le matériel typographique, quatre ans (1621-1624), mais aussi à Montauban où Denys Haultin exerce trente ans (1589-1620). Tous sont fidèles à la marque instaurée par Pierre Haultin. De toute évidence, les Haultin possédaient plusieurs variantes de leur marque, parfois, avec l’ajout de trois personnages: la Foi, l’Espérance et la Charité, qui entourent la Religion. On remarque aussi trois variantes de la devise accompagnant la marque: «La Vraye Religion Chrestienne», «La Vraye Religion» ou «Religion Chrestienne», dont la dernière peut être inscrite sur le livre ouvert tenu par la Religion. À part Lyon, La Rochelle et Montauban, on repère copies de la marque des Haultin à Castres, Rouen, Sedan, Niort, Saumur et Charenton[24], et même à Anvers, chez Thomas Ruault[25].

D’autre part, Jean Borel à Paris (1563-1580), favorable à la Réforme, privilégiant les auteurs de nuance protestante, il a un parcours difficile, car il doit se cacher quand les persécutions s’alourdissent et il échappe de peu au massacre de la Saint-Barthélemy, dont son épouse est l’une des victimes. Par conséquent, pendant les périodes de guerres de religion il disparaît (1568-1570, 1572-1573). Il réapparaît en 1574, prudent dans ses choix éditoriaux, il n’utilise plus sa marque jusqu’en 1577. On connaît deux variantes de sa marque[26], dont la première est accompagnée de la devise «Fides impetrat quod lex imperat». Dans la longue série des variantes de l’emblème de la Vraie Religion, les marques de Borel n’ont pas servi de source d’inspiration, preuve de la faible diffusion de ses éditions, ou, plutôt, d’une activité modeste, due surtout aux circonstances hostiles de l’époque. Pourtant le libraire Jean Houzé (1581-1627), apparemment son successeur, reprend sa marque en 1581.

4. Une véritable chaîne

La chaîne des libraires et des imprimeurs qui se sont servis de l’emblème de la Vraie Religion est sûrement longue et on est loin d’identifier tous les

[24] Ch.L. Frossard, *op.cit*., 180; «Jean Josion, un pasteur de Castres au XVII[e] siècle», dans *Bulletin de la Société de l’histoire du protestantisme français* (Paris, 1899), t. 48, 475.

[25] Voir au titre des *Commentaires sur la sepmaine de la creation du Monde, de Guillaume de Saluste, seigneur du Bartas*. 1591. Anvers: Th. Ruault.

[26] Ph. Renouard 1926, *Les Marques typographiques parisiennes des XV[e] et XVI[e] siècles*, Paris, n°s 73-74.

relais. On les repère surtout à Genève, comme chez Jean de Laon (1555-1599), Jérémie Des Planches (1578-1598), Gabriel Cartier (1580-1618), Jean Vignon (1601-1622)[27], mais aussi en Angleterre à Londres chez Co. of Stationers (1626) ou en Écosse à Édimbourg, chez A. Hart (1639)[28] et, enfin aux Pays-Bas[29], à Dordrecht chez les Canin (1572-1649), à Delft chez Bruijn Harmensz Schinkel (1588-1625) et chez Jan Pietersz Waelpot (1617-1626). Le sujet mérite d'être approfondi pour essayer de mesurer l'étendue réelle de la propagation de l'emblème de la Vraie Religion en tant que marque typographique.

---

[27] G. Bonnant, «Typographies genevoises du XVI[e] au XVIII[e] siècle», dans *Cinq siècles d'imprimerie à Genève* (Genève, 1978), 95, 170; A. Choisy, «Marques typographiques genevoises», dans *Genava* (Genève, 1934), t. 12, 175-183; P. Heitz, *op.cit*., n[os] 25, 70, 160.

[28] R.B. McKerrow, *op.cit.*, n°s 383-385.

[29] J.C.A. Briels, *op.cit.*, 207, 213, 227, 441, 525.

The distribution of the *Minee* of Buda throughout Moldavia (1804-1805)

ELENA CHIABURU
Economy and Bussiness Management Faculty – Iaşi

A monumental undertaking, the issuance of the *Minee* of Buda (1804-1805) was made possible in the beginning of the 19th century through an ample collaboration among the scholars of Transylvania, Wallachia and Moldovia. It is a known fact that on January 24th 1804, the Imperial Court of Vienna granted Ioan Piuariu Molnar a *privilegium exclusivum* to print a *Great Minei,* including 12 volumes, one for each month of the year, in the Pesta University Press. The edition would be of 1000 copies *per* volume, meaning a total of 12000 copies, and Doctor Molnar would also have the exclusive rights to sell the books for a period of ten years from the issuance.

The Great *Minei* printed in Buda in 1804-1805 is a re-edition of the *Minei* that was issued in Wallachia by the Episcopacy of Rîmnic, between 1776 and 1780. The notification of Iosif Sevastos, the Bishop of Argeş, suggests that the news of the release reached him only after the March, May and August issues had been printed with many errors. The inaccuracies were revised by Bishop Iosif, the faulty sheets were reprinted and the press issued the whole publication again in 1805, while the deficient copies were pulled off the market. Iosif asked that the volumes destined for Wallachia be printed separately. This is why the two editions of the *Minee* of Buda can be distinguished by the contents of the title page: the edition destined for Transylvania mentions Ştefan Stratimirovici, the Archbishop and Metropolitan of Carlovitz, who allowed the issuance and Emperor Francisc I, while the edition intended for Wallachia states the Bishop of Argeş's contribution to the issuance of the book and mentions Metropolitan Dositei Filliti and Constantin Ipsilanti, Ruler of Wallachia[1].

---

[1] A. Veress 1932, *Tipografia românească din Buda*, in "Boabe de grîu", 596; Pavel Berariu 1939, *Ioan Piuariu Molnar: Studiu economic*, Cluj, 112; Al. Neamţu

The rash reading of some texts and the insufficient studying of historical sources has led to the advancement of some erroneous considerations and speculations concerning the *Minee* that were printed in Buda. Thus, some have stated that the Archbishop of Argeş asked for the issuance of 1000 copies destined for Wallachia. Moreover, there were rumours concerning the existence of an order of 150 sets (=1800 copies) of *Minee* for Moldavia, with a total value of 13400 florins[2], and this assertion induced speculations concerning the issuance of a third edition, meant for Moldavia[3].

Starting with the analysis of the book trade among the Romanian principalities and of the connections between those involved in the issuance of the *Minee* of Buda, we will reprise the matter of the editions and we will depict the distribution channels of the *Minee* throughout Moldavia, the selling prices and the owners of these beautiful books. The study is based upon various works concerning the history of books, print, trade, the Church and the Romanian literature at the end of the 18th century and the beginning of the 19th century, and also upon studies about Ioan Piuariu Molnar, archive documents and book annotations.

The issuance of the *Minee* of Buda in 1804-1805 was the result of an ample cooperation that spread for over two decades, between Transilvanians Ioan Piuariu Molnar, as editor and Hagi Constantin Pop, a trader from Sibiu, on one side, and Iosif, the Bishop of Argeş and other Moldavian hierarchs, on the other. The documents dating from that period suggest the terms of the "partnership" between Iosif the Bishop, Doctor Ioan Piuariu Molnar and Hagi Constantin Pop's house of trade. Bishop Iosif revised the manuscripts from a canonical point of view and also had the mission to facilitate the prints' distribution throughout Wallachia and Moldavia. It appears that it was Doctor Molnar who contributed with most of the capital, while the rest was provided by Hagi Constantin Pop's house of trade. Moreover, the trader from Sibiu took it upon himself to hire the presses that would edit the books, to attend to the purchase of the necessary materials (paper, letters, ink etc.), to find the most skilled workers, to pay for and to attend to the

1960, *Date noi privitoare la Ioan Piuariu-Molnar*, in "Studii. Revistă de istorie", no. 1, year XIII, 90; Ioan Bianu, Nerva Hodoş 1910, *Bibliografia românească veche* (BRV), tom. II (1716-1808), Bucureşti, 449-450, 456; Dan Râpă-Buicliu 2000, *Bibliografia românească veche. Additamenta I (1536-1830)*, Galaţi: Alma Press, 354; Dorin Teodorescu 2008, *Lămurirea problemei* Mineelor *de Buda din 1804-1805*, in vol. *Valori bibliofile din patrimoniul cultural naţional*, Craiova: Alma Press, 313-315.

2 Dan Râpă-Buicliu, *op. cit.*, 354-356, even consideres it "a first run (of 1000 copies) on June 12, 1804, for churches in Wallachia, specifically asked for by the ierarch from Argeş".

3 Dorin Teodorescu, *op. cit.*, 313-315.

shipping of the books. The books were transported and sold through the old trade house's own people and means[4].

Hagi Constantin Pop had contacted Iosif, the Bishop of Argeş, back in 1793 to persuade him to reprint the *Minee* of Rîmnic, either in Sibiu, or in some other press outside Wallachia. The trader asked the Bishop to intervene on his behalf, so that Wallachia's Metropolitan would allow the *Minee* to also be sold on the other side of the mountains. Even back then, Bishop Iosif had one condition – the edition would have two versions: one set of books was to be sold in Transylvania and other regions, while a certain number of copies, with the title page stating that they were printed by Wallachia's Mitropoly and "bearing the Mitropoly's seal", were to be sold in Wallachia[5]. This matter reemerged in July 1795, when Bishop Iosif promised to offer a reviewed edition of the *Minee* of Rîmnic to be printed in Ioan Barth's press, on the condition that "the name of Sibiu's press should not be printed, as the Romanians might suspect that these are German books"[6]. In November 1801, Iosif advised Constantin Pop that printing the *Minee* in Sibiu could prove to be difficult, and that editing some *Antologhioane* (shortened *Minee*) might be a more plausible idea. In the end, Iosif gave up printing the *Antologhioane* (that were printed in Iaşi by Veniamin Costachi in 1806), and Constantin Pop established an estimate for the *Minee lunovnice*. According to this estimate, the printing costs for 1000 copies of 1120 pages each would have risen to 1 centime per sheet, meaning 18 florins or 40 lei, not including the Orlat paper, which cost 9.20 florins or 14 lei for 2½ quires, taking the total cost of a copy to 28 florins or 57 lei[7]. Iosif was not able to reprint the *Minee* until 1804-1805, in Buda, under the conditions he had agreed upon with Hagi Constantin Pop: two sets of copies – one for Transylvania and another for Wallachia.

The *Minee* were distributed according to the contract that Ioan Piuariu Molnar and Procopie Vasile Canusi, a trader from Wallachia, established in Sibiu, on July 27th 1807: "meaning that I, who signs bellow, give my letter to him, chir Procopie Vasilie Canusi, to prove that on this day I have sold him one hundred and fifty 12-month *Minee*, of which fifty copies are unbound and one hundred copies are bound. The price we have settled for the fifty unbound ones is of eighty German florins per copy <...>, which

[4] Constantin A. Stoide, *Comerţul cu cărţi dintre Transilvania, Moldova şi Ţara Românească între 1750 şi 1830*, Iaşi: "Demiurg" Press, 75.

[5] *Ibidem*, 37.

[6] N. Iorga 1906, *Contribuţii la istoria literaturii române în veacul al XVIII-lea. I: Scriitori bisericeşti*, in Anal. Acad. Rom., Mem. Secţ. Lit., Seria II, tom. XXVIII, 206-207.

[7] Constantin A. Stoide, *Comerţul cu cărţi,* 72.

means a total of four thousand <...> German florins. For the one hundred bound copies we have agreed on a price of 94 florins per copy, meaning ninety-four German florins"[8]. As he now had a monopoly over the *Minee'*s distribution, the editor passed the exclusive rights to sell the books in Wallachia to Canusi, except for the 50 copies he owed Iosif, Bishop of Argeş, who had corrected the book and had written the preamble for the issue intended for Wallachia: "and I, Ioan Molnar, Eye Doctor and Professor, promise in the presence of chir Procopie Vasilie Canusi that i will not sell any copies of the *Minee* in Wallachia from this day forward, except the 50 copies that i owe to father Iosif, Bishop of Argeş. And if he will be able to prove that I have made such a sale, I will be bound to pay him <...> fifty florins. And the person who will break this contract <...>, either chir Procopie Vasilie Canusi, or sir Molnar the Doctor, will be bound to pay the other one three thousand German florins. But I give him permission to sell them on my behalf in Wallachia, so that he has no trouble selling them"[9].

In a biography of Ioan Piuariu Molnar, this document was given the following interpretation: "The *Minee* were sold especially throughout Wallachia and Moldavia (as is the case of Roman's Episcopacy, that bought an impressive quantity, either by order, or from travelling traders). One of these traders was Procopie Vasile Canusi, who signed a contract with Molnar on July 27th 1870, concerning the sale of 150 Romanian *Minee*, for the sum of 13400 florins, part of which was paid on the spot, while the rest was to be paid at a later time, with a 6% interest. As the privilege of 1804 was exclusive, Molnar must have gained a fair amount of money for the edition of 1000 copies of the *Minee.*"[10] This extract was interpreted *tale quale*, the existence of an order of 150 sets for Moldavia was considered a certainty, and this led to the tempting hypothesis of a third edition, destined for Moldavia[11]. Apart from the lack of any reference of Moldavia, the contract rather suggests that the *Minee* were distributed in various trances and that Wallachia received a relatively small number of copies (200 in this reference). According to the rules of trade, Vasile Canusi surely used his trader connections, to whom he passed the *Minee* for retail distribution. The question that remains is did these books stop in Wallachia or did some of them reach Moldavia?

Also, the historically untenable reference to Roman's Episcopacy is the

8 N. Iorga 1906, *Studii şi documente cu privire la istoria Românilor*, vol. XII: *Scrisori şi inscripţii ardelene şi mureşene*, Bucharest: Atelierele "Socec", 162.

9 Constantin A. Stoide, *op.cit.,* 163.

10 Mircea Popa 1976, *Ioan Molnar Piuariu*, Cluj-Napoca: "Dacia" Press, 79-80.

11 Vezi *supra*, notes 2-4.

result of a confusion based on the history of the strong cultural connections that Roman's Bishops Veniamin Costachi and Gherasim Clipa had with their homologue, Bishop Iosif of Argeş, at the end of the 18th century and the beginning of the 19th century. As early as November 3rd 1796, Bishop Iosif wrote to Hagi Constantin Pop, asking him to financially support the printing of *Tîlcul evangheliilor*, a work that had never been edited in Romanian and that had been translated by typographers Gherontie and Grigorie of Moldavia. The latter wanted to print the work, but "didn't have the means". Bishop Iosif also wrote that if 1000 copies were to be printed, 500 would be bought by "the Bishop of the city Roman in Moldavia"[12], namely Veniamin Costachi. This proposition remained just an intention, and *Tîlcul evangheliilor* was eventually printed in Iaşi in 1805. In 1811, Bisop Iosif of Argeş, together with Ioan Molnar and with the financial support of Hagi Constantin Pop's house of trade, printed an *Octoih* in Buda, that had been translated at the Neamţ monastery. The book was released at the end of the year, but by May 1812 Doctor Molnar had still not regained neither the 1000 talers he had contributed for the printing expenses, nor his share of the profit. Bishop Iosif could not send him his share of the profits, because "the *Octoice* are still in their crates in Căneni" (*sic*!), and even if he still had to receive 2800 taleri from Roman, this payment was also postponed, probably because of the delay in the books' delivery. Iosif made yet another 1811 reference to the great relationship he had with Roman's Episcopacy. In a response he sent to Stan Popovici, the representative of Pop's house of trade, concerning the posibility of printing a *Liturghii arhiereşti*, the Bishop of Argeş wrote that he knew of a "Moldavian one, that was hand written in print style", and that was owned by the Bishop of Roman (Gherasim), who he would request it from "in exchange for a couple of the prints that would be issued"[13].

To return to the distribution of the *Minee* throughout Moldavia, as these books were not printed in the Metropoly's presses, they were not dispensed by the State's or the Church's own hierarchic structures. As a consequence, the books reached Moldavia with the help of traders, but with the approval of the two institutions that controlled the entrance of foreign books beyond country borders.

According to historical sources, the *Minee* that were printed in Buda in 1804-1805 reached Moldavia soon after, as the first confirmed copies date from 1807. On the 20th, Sofronie, the Archimandrite of Iasi's Mitropoly,

12 Mircea Păcurariu 1968, *Legăturile Bisericii ortodoxe din Transilvania cu Ţara Românească şi Moldova în secolele XVI-XVIII*, Sibiu: Centrul Mitropolitan Press, 113.

13 Constantin A. Stoide, *op.cit.,* 73-75.

bought a set of the *Minee* “for my own use and profession”, on December 1st 1807 the volumes were bought for the Slatina Monastery, and on January 1st 1808, the great Chancellor Nicolae Balş donated the Minee to the Sf. Neculai Church of Hulboca, near Iasi. Archimandrite Arsenie Filipopolitu (Spînu), the Abbot of the Cetăţuia Monastery, frequently bought the books that were brought to Moldavia through the subscription system. It is in fact possible that Archimandrite Arsenie, as well as Sofronie from the Mitropoly, was a book pedlar, meaning that he put himself up for several copies, which he later sold to others. According to the annotations that were found on several volumes of the *Minee* of Buda, Arsenie, Abbot of the Cetăţuia Monastery, sold a set of *Minee* on November 28th 1807, while a December *Minei* (Buda, 1805) states that on December 20th 1807 another set of *Minee* “were bought by out faithful father, the Archimandrite and Abbot of the sacred Cetăţuia Monastery, Arsinii, for a price of 140 lei"[14].

The *Minee* of Buda are also mentioned in documents of the traders of that time. Thus, on December 5th 1808, Gheorghe Hârs, who traded in Moldavia, had “the 12 *Minee*" among his merchandise; also, among the books that great trader and polyglot scholar Toma Leca left in the “dead man’s chest” in Iasi, in 1811, there was “a set of *Minee*, worth 140 florins"[15].

The books that were edited in Transylvania, especially in Blaj, were received with scepticism in Moldavia. There is knowledge of a leaflet that was printed in Iasi in 1805: *Notice about books that are printed in Ardeal* was edited, it appears, by Meletie, the Bishop of Roman. According to this leaflet, certain books should not have been bought, nor read, as they preached the beliefs of the Orthodox Christians that had joined Rome’s Church and they had been edited by the Episcopacy of Rîmnic. The leaflet also informed its readers that “those that bring these books and sell them throughout the country, to fool the people, tear the first page so that we do not know where they are printed. But if you observe the print, you’ll realise it all too quickly”[16]. This document is odd enough, as in 1805 Gherasim Clipa was the Bishop of Roman and Melentie (Brandaburul) was the Bishop of Husi. We cannot know for sure how the *Notice* influenced the distribution of

14 Ioan Caproşu, Elena Chiaburu 2009, *Însemnări de pe manuscrise şi cărţi vechi din Ţara Moldovei*. Un corpus, vol. III: 1796-1828, Iaşi: "Demiurg" Press, 229-231, 236; Constantin A. Stoide, *Comerţul cu cărţi*, 206, 228, 233.

15 Constantin A. Stoide, *op. cit.,* 177, 188; idem, Ioan Caproşu, *Relaţiile economice ale Braşovului cu Moldova,* 173.

16 *BRV*, IV, 122-123; Dimitrie Coravu, *Aspecte ale activităţii de tipărire şi răspîndire a cărţilor bisericeşti în Transilvania, Muntenia şi Moldova*, în *Biserica Ortodoxă Română*, year XVIII (1967), no. 11-12, 1225.

the *Minee* of Buda, but we believe that they were only brought on request, through the subscription system. In the first few years, during Ioan Piuariu Molnar's monopoly, the books were exclusively distributed through the houses of trade that had agents in Modavia, and after the monopoly expired, they were sold directly from presses, as Zaharia Carcalechi tried to do.

In 1818, on Metropolitan Veniamin Costachi's initiative, the import of Romanian books from across the mountain was forbidden. The Metropolitan wrote a list of "the books that were forbidden and accepted" in Moldavia, and the *Minee* of Buda were probably among them. In consequence, on May 5th 1818, Zaharia Carcalechi asked Veniamin Costachi for the permission to bring the books that some subscribers had asked for to Iasi: "as last year, while I was in Iasi, some great and honoured boyers asked me to bring them Romanian books from here, I have done so. But when I learned that with your agreement, the great ruler and master of Moldavia ruled that all Romanian books be stopped at the border, I was very distressed, as this meant a great loss for my house. But the good God enlightened me, so I wrote a letter to the faithful father and gospeller of the Saint Mitropoly, asking for his permission to ask you about the reason behind this ruling. Thus, I learned which books are forbidden and which ones are free, by your merciful permission. So, with a humble bow and with the deepest fearfulness, I ask your holiness that you show mercy to my house and to my children and that you give me the permission to trade those Romanian books that wear the mark of the ununited Orthodox greek law". Zaharia Carcalechi's list included 14 titles and a total of 6400 volumes, among those "300 sets of 12-month *Minee*", meaning 3600 volumes. But one edition of the *Minee* had been also printed at the Neamţ Monastery, between 1807 and 1815, and this determined Veniamin Costachi to refuse the edition of Buda, that Carcalechi had offered him on a competitive price[17].

Even so, the *Minee* of Buda continued to enter Moldavia and circulated through trade and donations until the half of the 18th century. According to the annotations that we have found up until this stage of our research, complete sets or just disparate volumes of the *Minee* of Buda were found in the villages Baia (SV), Bălineşti (SV), Broşteni (NT), Buda (SV), Caşin (NT), Coşeşti (VS), Cuci (NT), Dărmăneşti (BC), Doljeşti (NT), Dumbrăveni (SV), Grătieşti (Lăpuşna), Hociungi (NT), Preuteşti (SV), Rădăşeni (SV), Recea (Lăpuşna), Romani (NT), Rudeşti (SV), Rugineşti (VN), Slătioara (SV), Slobozia Mielului, Sociteni (Lăpuşna), Stînca Roznovanul, Şaru

[17] D.J.A.N. (Direction des Archives Nationales) Iaşi, Documents Fond, Pachet CCCXXXIV / 11, cf. C.A. Stoide. 1969, *Din legăturile lui Zaharia Carcalechi cu Iaşii*, in "Studia bibliologica", vol. III, 303-309.

Dornei (SV), Tîmpeşti – Fălticeni (SV), Văleni (NT), the monasteries Brazi, Nechit şi Dărmăneşti; in the cities Bîrlad (churches Sf. Ilie, Sf. Ioan Botezătorul, Vovidenia), Iaşi (churches Buna Vestire, Sf. Dumitru Misai, Sf. Gheorghe Lozonschi, Sf. Neculai de la Hulboca, Sf. Nicolae-Ciurchi, Sf. Nicolai cel Sărac, Sf. Teodori, Sf. Vasile din Tătăraşi, Sf. Voievozi–Rufeni, Vovidenia, Paraclisul Mitropoliei and Cetăţuia, Frumoasa, Nicoriţă, Sf. Ioan Botezătorul Monasteries), Roman (Adormirea Maicii Domnului, Sf. Gheorghe, Sf. Nicolae Churches), Suceava (Sf. Dumitru, Sf. Gheorghe Churches), Tîrgu-Ocna (Buna Vestire – Răducanu, Sf. Nicolae Churches); Bogdana[18], Dobruşa, Neamţ, Rîşca, Slatina, Văratic[19] Monasteries.

The selling price of the Minee of Buda varied in Moldavia depending on the state of the book at the time of the sale, bound or not, on the context of the commercial transactions and on the currencies. Procopie Vasilie Canusi bought the bound Minee straight from Ioan Piuariu Molnar for 94 florins, while for the unbound ones he paid 80 florins, which meant that a bound copy cost about 8 florins and an unbound one cost a maximum of 7 florins.

We cannot make monetary equivalences, but in Moldavia the Minee's price was certaintly higher. Thus, in 1809, a certain Ion, who was a protopope, bought 12 Mineie "from the priest Neculai, for one hundred and sixty lei. And I paid eighty lei and left him the other eighty for rememberence. And I gave them to the sacred church in Broşteni"[20]. On July 20th 1809, a set of "12 refurbished Minee for the 12 months were bought for 200 lei. They were bought for the church in Rădăşeni village <...>, through the efforts of father Andrei and father Gligorie Blagocinu".

They were bought for the church in Rădăşeni village <...>, through the efforts of father Andrei and father Gligorie Blagocinu". On November 4th 1809, priest and monk Aftănasii in Curchi bought 12 *Mineie* "and gave them to the sacred church in Răci. And he paid one hundred and fifty lei for

---

[18] Today, at Bogdana Monstery's old books fund, there are: 19 *September Minee* (1804), 17 *October Minee* (1804, 1805), 15 *November Minee* (1805), 21 *December Minee* (1805), 21 *January* Minee (1805), 17 *February Minee* (1805), 15 *March Minee* (1805), 15 *April Minee* (1805), 15 *May Minee* (1805), *16 June Minee* (1805), 17 *July Minee* (1805) şi 19 *August Minee* (1805); (Doru Mihăescu, *Episcopia Romanului,* 185, 187, 189-194, 196-198).

[19] Caproşu, Chiaburu, *Însemnări*, 180, 188, 197-205, 228-232, 236, 241-242, 256, 258-260, 265-268, 270-272, 274-275, 279, 282-283, 286, 288, 300-301, 303, 305, 309, 336, 340, 361, 365-366, 376-377, 382-383, 404, 407, 413, 433, 451, 472, 476, 479, 493, 532, 535, 537, 539, 554, 566, 575-576, 585, 587, 604, 636, 642; Doru Mihăescu, *Episcopia Romanului,* 187-188, 190-196;

[20] Doru Mihăescu, *op. cit.*, 187.

them, in the city of Iaşii". The books also had the same price on April 5th 1810: "there are 12 books for one year, one for each month, and they were bought by boyer Scărlat Crupenschi, for a price of 150 lei"[21].

As a whole set was very expensive, the *Minee* were also sold individually, one volume at a time. A whole set of Minee was frequently bought through the contribution of various church members. Thus, after 1805, a *May Minei* was bought by monk Misail "for 10 lei, unbound". In 1810, a *November Minei* "was bought through the effort and perseverence of Gavriil Ţiţibaic and his wife Maria, 12 lei", for the Sf. Ierarh Nicolae Church of the Ciurchi slum in Iaşi. Also, on December 19th 1810, Ilie son of Dumitru bought the Sf. Nicolae-Ciurchi Church a *July Minei,* for the price of 10 lei or 16 groşi. The *Minee* of the Sf. Voievozi – Rufeni Church in Iaşi were bought as follows: on February 1st 1810, "Ioan, son of Ioniţ Munteanu" bought a *December Minei* for 11 lei; on December 6th 1810, Alicsăi Petraşcanu and Costandin Giuginului bought "with our rightful money, 11 lei", a *April Minei*; on December 7th 1810, Andrii Cărăiman bought a *June Minei* for 11 lei, "my rightful money"; on May 1st 1811, pedler Costandin Mihelachi bought a *May Minei* for "exactly 40 lei, my own money"; on July 1st 1811, Pricopii Bărcă bought a July *Minei*, for "exactly 40 lei, my own money"; on October 20th 1811, Catrina Săcăroai bought a *October Minei*, "exactly 40 lei, my own money"; all these books were donated to the Sf. Voievozi – Rufeni Church. Later on, the members of the Săcară family bought another book, on March 29th 1830, Procopi Sacară and his wife Ecaterina bought a *July Minei* "for exactly 11 lei" and donated it to Sfinţilor Voievozi, Rufenii şi Roşcăi"[22].

In time, the price of the *Minee* of Buda rose: on November 16th 1815, “these twelve *Minei* are bought by me, the humble monk priest Mihail, for the rightful price of 160 lei, meaning one hundred and sixty lei", but on November 8th 1830, "this *November Mineiu*, and the 11 ones that will follow, which hold the saints’ liturgies, were bought for a price of four hundred and fifty lei, <...>, from the monk priest and confessor Ioan of the Saint Rîşca Monastery and were given to the Saint <...> Adormirii Maicii Domnului Church of the Baia village"[23].

With the help of book annotations, we can also learn the circumstances in which the *Minee* were sometimes sold. On May 31st 1816, Gheorghie

[21] Caproşu, Chiaburu, *op. cit.*, 258, 260, 268.

[22] *Ibidem*, 267, 274, 282-283, 286, 288, 309, 365; BAR A 1580 (ms. C. Bobulescu, *Inscripţii Iaşi*), 667/694; BCU (Bibliothèque Centrale Universitaire) Iaşi, Ms. VI-74 (Balaur, *Biserici Lăpuşna*), 633.

[23] Caproşu, Chiaburu, *op. cit.*, 309, 365, 230.

the Furrier "of Tîrgul Ocnelor Moldovii" bought "this *Mineiu* <...> and the other 11 volumes of the year from the auction for the exact price of 84 lei of his own money". On March 23rd 1823, priest "Theodor Murgenenu, of the city of Bîrlad, from the Sfîntul Pro(oro)c Ilei Church, <bought> "a *March Minei*" for a price of 31 lei, on the day of the city celebrations, at the fair, from a deacon from Creţana, the brother of father Vasile Spanache". "And the book was very damaged". Finally, on February 4th 1836, *a* July *Minei* was bought "for the price of 10 lei, 20 par(ale) and was given" to the Sf. Dumitru Misai Church in Iaşi. On March 25th 1838, a *December Minei* "was bought by Ioachem Iarhană and his wife, Maria <...>, for the price of two roubles"[24].

The conclusion of the facts so far is that two types of *Minee* were edited in Buda, one for Transylvania and another one for Wallachia, and that the total was of about 1000 copies, but in this stage of our research we do not know the exact number for each region. The books were distributed with the help of traders, and the prices varied depending on the state of the book and on the context in which the transactions took place, while the payments were made in various currencies.

The analysis of the annotations on the books shows that the owners of the *Minee* were often halidoms. Even if a private person, either a cleric or a laic, bought the *Minee*, this person would usually donate the books to a church or monastery, but naturally, there were also cases when the print was bought for one's own use.

---

[24] *Ibidem*, 383 şi 535.

Panait Istrati and his posterity in European dictionaries

LUCIAN CHIŞU
"Spiru Haret" University – Bucharest

I.

The life and work of Panait Istrati (10 August 1984, Brăila – 15 April 1935, Bucharest), has always offered grounds for constant commentary, debate and reflection for lovers of literature, as well as for researchers of the literary phenomenon at the beginning of the 20th century. Fate has sealed his short existence of only 50 years, and, as Istrati's work is emphatically autobiographical in character, some of the omens foretold by the Fates echo throughout its content.

In brief, we could say that the author was condemned to perpetually start all over again. Born from a perennial Romanian peasant woman and a Greek smuggler, the future writer started from very humble origins, and the squalor of the slums of his childhood continued to haunt him. He barely completed the four years of primary school, continuing his instruction at the harsh school of life[1]. The first phase in the Odyssey of this Wallachian Ulysses,

[1] He was, alternatively, shop and errand boy, apprentice in the dock workshops (mechanic, locksmith, brazier), day labourer at the State Fisheries, worker in a rope factory, than porter in the port at Giurgiu. He travelled as a stowaway on ships sailing the Black Sea and the Mediterranean. He befriended tramps in Syria, Egypt, Turkey, Lebanon, Greece, Italy. He was a night watchman at a hotel in the Lacul Sarat resort, becoming after while secretary of the workers' trade union in the Braila port and strike organizer, and later sandwich-man, valet, internationalist socialist agitator, orderly, farmer, house painter, travelling actor, embankment worker. He worked in a 'neutral' Swiss armament factory, which he left in order to be a tractor driver in the canton of Valois. He was a travelling photographer and, whenever necessary, a journalist. 'Jack-of-all-trades, master of none', as Istrati writes somewhere.

if we may call him so, reaches a dramatic end. Tired of so much struggling and crushed under life's hardships, forsaken by the few friends he had ever had, Panait Istrati attempts to take his own life[2]. Invoking destiny, we might say that in the dawn of that Mediterranean morning the wretched existence of a misfortunate soul came to an end. The identity of the Romanian subject Gherasim Panait Istrati flows into the ground together with the blood shed onto the park alley, but, as the suicide is rescued at the last minute, the life returning to his body which is shaking spasmodically belongs to another person. The miracle of this unexpected substitution was fulfilled, shortly after the event, by Romain Rolland. Moved by the Romanian's suffering, Rolland discovers, in the long confession addressed to him, the torment and the epic seething of artistic genius. The disappointed, hopeless tramp is replaced by the writer full of ideals, whom his protector and mentor labels as 'a Gorki of the Balkans'[3], thus prefacing the Romanian's triumphal entrance, by the main gate, into European literature.

Istrati's life restarts from scratch and his name and meteoric fame gain recognition at the top of European literature. Reversing the course of things in the Greek epic poems, from now on he finds himself in the middle of *The Iliad*. Glory (in capitals) becomes his companion. He publishes, one after the other, in French or/and Romanian, *Chira Chiralina* (1924), *Uncle Anghel* (1924), *Past and Future* (1925), *The Outlaws* (2 volumes 1925, 1926), *Codin* (1926), *Mihail* (1927), *The Perlmutter Family* (1927, in collaboration with Josué Jéhouda), *Neranţula* (1927), *The Thistles of the Baragan Plain* (1928), *The Sponge Fisher* (1930), *Aunt Minca* (1931), *The Thüringer House* (1932), *The Employment Agency* (1933), *The Mediterranean* (2 volumes 1934, 1935).

[2] The echoes of the New Year's Eve still lingered in Nice on the morning of 3 January 1921, when, in front of Prince Albert's statue, the Romanian slashes his jugular with a razor. For those who do not believe in destiny, an amazing detail must be added: it was a child that came to the suicides rescue, more precisely a little girl who was strolling with her grandfather. She sees the body collapsed in a pool of blood and draws her companion's attention to the tragedy. The girl was of Romanian origin, and her parents, impressed by the terrible attempt witnessed by their daughter, bought a camera for the one who had tried to end his life, in the hope that he could use it to make a living.

[3] In one pocket of his coat, the rescuers find, besides his justificatory note, a long, heart-rending confession addressed to the French writer Romain Rolland. It was not this letter in the suicide's pocket that reached its purpose, as the legend has it, but another one, held by the journalist Fernand Desprès, from *L'Humanité*. After the suicidal incident, Desprès writes Rolland a few lines attached to the Romanian's epistle, lines containing the expression 'a Gorki of the Balkans'. The journalist's description becomes notorious due to Romain Rolland, who puts it into circulation in his preface to Istrati's debut in the review 'Europe' (15 August 1923), with the short-story Chira Chiralina.

Within only a decade his work is translated in several scores of countries. He is held in honour and giddy with the strong wine of success. All literary salons open their doors to him. His writing sells very well and he could become rich if he were not so reckless about money. He spends in a kind of frenzy, as the prose writer knows from his former self, the tramp, that happiness derives not from money, but from good health, friendship, and, above all, freedom.

In 1927, his disappointment makes him leave France, his adoptive literary country. He visits the Soviet Union, and, always liable to be enthused by chimeras and utopias, he affirms in *L'Humanité*, with the full force of his passionate convictions: 'I saw the celebration of the 10th anniversary [of the October Revolution] and I wept for joy. I simply wept'. But he discovers very soon that he has been mistaken and has the courage to admit to his misconstruction in *Spovedanie pentru învinşi / Confession for the Defeated* (1929). The book is among the first indictments of communist and Stalinist totalitarianism articulated by an enormously popular writer. We must stress the fact that other important European writers, enjoying an equally considerable public popularity, can also see the truth…but choose to keep silent. The Soviets understand almost immediately that, as far as Panait Istrati is concerned, it is not merely a moment's whim (as in the case of other writers), and respond by a torrent of calumny. The climactic moment is represented by the metaphorical back-stabbing operations carried out by Henri Barbusse, Mihail Maiakovski[4], Ilyia Ehrenburg, Bela Illes, Leonid Leonov[5] and many others[6]. After having labelled him, in an earlier article,

[4] Maiakovski publishes in the Moscow satirical magazine "Ciudak" (No. 3, January 1929), the poem *It Is Said That*, from which we quote: 'Barbusse is offended. For criticism's sake, he claims / We quarrel in vain? / I, says he, am not a French Panait Istrati / I am a Spanish Lev Tolstoi. / They say in criticism they are running out of names – / There is no one left to make comparisons with any more! / Therefore Istrati Panait, this Gorki of the Balkans, / Will be called from now on a Dostoyevsky of Ireland / …" (see Serghei FEODOSIEV 1996. *Panait Istrati and Vladimir Maiakovski*, in *Panait Istrati – the Man who Adheres to Nothing (documents from Soviet Russia)*, Brăila: Istros Publishing House – The Brăila museum, "Panait Istrati" Memorial House, Vol. I, 97-101.

[5] In a letter of 1993, answering a question addressed to him by Serghei Fedosiev, Leonid Leonov, aged 94, states: '…As you see, Istrati and I are writers from different schools. As for the signatures under the article from 'Literaturnaia Gazeta', 1929, which you are referring to, the very enumeration of such different writers raises legitimate doubt about their agreement on the respective issue' (*op. cit.*, Vol. II, 296).

[6] Those who signed the protest in the 'Literaturnaia Gazeta' (No. 20, November 1929, 1) are: Vsevolod Ivanov, N. Ognev, Leonid Leonov, V. Lidin, Iurii Oleşa, V. Maiakovski, Valentin Kataev, I. Selviski, Aleksandr Iakovlev, Abraham Efros, Vera Inber, Pantelimon Romanov, P.S. Kogan, Serghei Budanţev, K. Zelinski, E. Bagriţki, E. Zozulia.

as ’a writer of the proletariate’, Barbusse then describes Istrati not as a mere traitor, but worse, as ’a bandit of the political police’. Conversely, the Romanian press brands him as ’an agent of Moscow’.

Once again abandoned by his friends, suspected and marginalised by the people around him, Istrati confesses, shortly before his death, leaving us in no wonder about why his life was so short: ’devoid of any faith, my soul gropes in an unfathomable darkness’. The writer can no longer believe in anything or espouse any cause, except faithfully serving his art, which he defines thus: ’in the obscurity of life, art is our only light, and maybe the only hope of universal improvement (…), capable of changing, in the course of centuries, the ugly face of the world. Of all emotional and spiritual values underlying life of a superior order, art is that which contains the most love, purity and sincerity, art is the only thing which never deceives us’.[7] These words represent a veritable testimonial addressed by the writer to those still willing to listen to him. After a long suffering, Panait Istrati’s heart stops beating on 16 April 1935.

But his ordeal is not over yet. There begins an equally unsettled posterity of his work, itself condemned to start all over again several times. All the political regimes which rise to power feel it their duty to settle the accounts with the writer. The legionary government removes the commemorative plaque from the façade of the house at No. 3 Paleologu Street, where he had lived the last years of his life. The legionaries ban his books, which are subjected to public burning, together with those of Mihail Sadoveanu. At the end of the legionary rebellion the plaque is put back in its place, but the same marble plate is smashed (for the sake of safety) under the communist regime, and another one is set in its place after 1989.

A few decades of silence pass by. Istrati’s work re-enters the public circuit in Romania, but it is censored of everything that might upset the big brother to the East. In Europe, the Cold War, unfolding on a large front, always has Istrati in view. And his work was to represent, during all those years, a kind of barometer of the relationship, sometimes more relaxed, sometimes more tense, between the two blocs.

After 1989 we can speak about a third posterity of Istrati, also prone to false illusions. The author of Confession for the Defeated declared not long before his death: ’One of the characteristics of communism is that, when it does not end up by mortally disgusting an honest intellectual, it ends up by making him fatally stupid’[8]. Despite this fact, there still appear frequent

[7] From the lecture entitled *The Arts and Today’s Humanity*, 3-17 febr. 1933, Deutscher Kulturbund.

[8] “The Crusade of Romanian-ism”, No. 16, 21 March 1935 (see Panait Istrati 1992, *My Crusade or Ours*, Cluj. Delta Press, 161).

books analysing the communist ideology, whose authors feel it their duty to 'administer a blow' to Istrate, too, just because they found records of his activity, detached from any finality.

We consider his life and work equally important, as they embody an existential and artistic model in which we can easily discern the dissident in a pure state, who professes his discontent with a political regime not because he supports another, but because he is more generally dissatisfied, with the idea that injustice is as old as the world and society is far from perfect.

It would not be an exaggeration to say that the writer and his work have yet to find their peace.

II

This synthetic presentation of the life and work of Panait Istrati, which has purposefully avoided other numerous litigious aspects[9], is meant as an induction to the crux of our presentation from the aforementioned perspective, that of the writer's literary destiny. Our opinion is that it is not adventure that essentially defines Istrati's literary becoming, but his relationship with reading, with books, and, by extension, with the library. This idea is also shared by other exegetes of his work, among whom we must mention Mircea Iorgulescu[10], because he was the first, chronologically speaking, to draw attention to this aspect.

[9] Among the sore points of Istrati's work, one is represented by the debate regarding its belonging to Romanian culture and literature. A contentious issue, it is complicated by the conviction held by many that Istrati is a Romanian storyteller and a French language writer. At least this is how he is presented in his country of literary adoption, and the French public's ignoring of his Romanian side of his personality as a writer might be explained by their poor knowledge of the Romanian people. Indeed, Panait Istrati wrote in both languages. He started as a journalist for the socialist press in our country, but the great writer was discovered by Romain Rolland, who solemnized his literary baptism. But the greatest part of his work was written in French. After the unsuccessful attempt of a translator to translate *Chira Chiralina* into Romanian, Istrati resorted to rewriting his short story *Uncle Anghel* for the readers in his home country. In the same year, 1925, he writes directly in Romanian the admirable volume of autobiography Past and Future. Between 1931 and 1935 he publishes, proceeding in the same way, *Aunt Minca*, *The Employment Agency*, *Chira Chiralina*, *Codin*, and the posthumous volumes *In the Master's Service*, *The Sponge Fisher*, *The Thistles of the Baragan Plain*, (the first chapter, the rest in the translation of Alexandru Talex). The numerous conflicts arisen after 1929 and the writers untimely death left him not respite to finish rewriting the 'French' into Romanian. Consequently, the task was taken up by publishers, exegetes and translators.

[10] *Spre alt Istrati*, 1986, Minerva Publishing; *Celălat Istrati*, 2004, Iaşi: Editura Polirom.

Pursuing this hypothesis and line of argument has to overcome prejudices which are deeply-rooted in the mind of readers and even researchers and literary historians. Istrati's image has often been associated with that of a tramp, it is true, a greatly talented one, but still a tramp. His literary creation is imbued with biographical details, and, in many of its aspects, by a deep probing into the lightless depths of the social ocean, from where poverty, promiscuity, vice, let alone wrongs and injustice, have been brought to light in the pure state of artistic emotion. From this much marginalized, almost infernal world of Istrati's work, "the fisher" brings to the surface innumerable samples of humanity, haloed by the cult of friendship and sweet-scented with the gifts of story-telling. This is what the artistic miracle consist in, but the presence of so many oppressive scenes, as well as the feeling that the author actually lived them, come to distort the real image of one considered to be either *a tramp of genius* or *a pilgrim of the heart*. To counteract this prejudice, some corrective remarks are necessary:

1. It is enough for one to look at the photographs[11] of Istrati. There is no trace of the tramp, but always an elegant man, well-groomed almost to pedantry.

2. Whoever examines with close interest the generous iconography of Istrati, will notice that in the representative images showing him in the foreground he is invariably in the company of books, in the featuring as his devoted friends. To begin with, we should evoke the photograph taken in Paris, at No. 24 Rue de Coliseé, in which, beside his own books, we can distinguish tomes from the work of Mihail Sadoveanu. Then, the photographs taken in Brăila, as well as those showing the interior of the rooms at No. 3 Paleologu Street, his last Bucharest residence, display the same atmosphere. The camera always captures him surrounded by the warmth of the shelves piled with books. They are not a mere stage set, but allow the researcher to reconstruct accurately enough the atmosphere surrounding the writing desk.

3. The intellectual training of the future writer represents another prejudice. Besides the iconographic arguments, which reveal him as a passionate reader, there are his memorable pages dedicated to books, pages on which Mircea Iorgulescu focuses in his immensely revealing monograph entitled *Spre alt Istrati / Towards Another Istrati*, recently

[11] There are hundreds of pictures of Panait Istrati, because, after his suicide attempt, the future writer worked as a photographer in Nice, on the Promenade des Anglais, a trade and hobby he never abandoned.

republished. Considering that the writer is mainly known as a world wanderer, the assertion must be endorsed by further arguments. The prevalent opinion is that Istrati travelled too much to be able to grow roots, and, after all, *the road becomes the traveller*, as the proverb goes. However incredible this may sound, Istrati-the-tramp was a most passionate reader, for whom reading[12] becomes a form of reverie and freedom, at least for the imagination. If it is not easy to picture Istrati immersed in books, the pros being scarce in comparison with the cons, especially since the latter are deeply ingrained in the almost general prejudice, one thing is certain, though: Istrati's intellectual instruction is that of a self-taught man who compensated by himself his precarious formal education, hypothetically completing his secondary and college education – as it has already been said – at the harsh school of life.

He is known to have hardly completed his four-year primary education, in the course of six years. In reality – and it is Mircea Iorgulescu's merit to have been the first to observe this – Istrati was, above all, a man of books. In the chapter so suggestively entitled *The Son of Books*, Mircea Iorgulescu is the first exegete to remark on this huge appetite for reading, drawing all the right conclusions necessary for outlining the intellectual profile of the future prose writer. The monographer places Istrati's destiny under the sign of the book. In this sense, he evokes the period spent in Kir Nicola's public house, where the errand boy receives from his older friend, the ship captain Mavromati, a magic gift: The Universal Dictionary of the Romanian Language, by Lazăr Şăineanu. A curious gift for the twelve-year-old boy, accustomed to run about the public house on the bank of the Danube, whenever a customer called: 'Boy, bring a steamin'un!' During the short respite of the lunch-break, when the other servants dozed off with their heads on the table, the child would greedily read the newspapers left behind by the customers. Many of the words in the newspapers were unknown to him, and the old Mavromati, amazed by the boy's consuming fire, presents him with the dictionary. After the last customers leave and the pub closes for the night, the future teenager pursues his passion for reading till daybreak, by the light of sizzling candle ends, under the shelter of an umbrella[13].

[12] Even the *School Register* of the failed schoolboy reveals that at Reading he had constantly got the highest grade.

[13] Kir Leonida's public house endured through time. Almost in ruins, it still stands today on the edge of the former Greek quarter of Brăila, known for its parties with musicians and its pleasure houses. The subterranean vault under the pub, which extended way beyond the perimeter of the building, has been covered. What still survives from the

Not long after his days as an errand boy come to an end, Istrati meets his future friend Mihail Mihailovici Kazanski. The meeting takes place under the same sign of the book, and it is evoked in detail by Mircea Iorgulescu. The critic also shows that in Alexandria (in Egypt), the tramp buys, from a poor devil like himself, with his last money, Tolstoi's novel *The Resurrection*. In 1907, while still wandering in Damascus, he makes a real fuss because none of those around him, from mere mortals to the local wise men, knows who the author of Hamlet was[14]. In Napoli, the stowaway is caught and disembarked from the ship bound for Marseille. The customs officers find in his suitcase The Life of Socrates and Eminescu's Poems. In 1916 he moves to Switzerland[15]. Locked in a little room, Istrati familiarizes himself with the French language by reading, with the aid of a dictionary, Fénélon, Rousseau, Voltaire, Pascal, Montaigne. Here are only a few of the arguments that entitles Mircea Iorgulescu to assert:

> The intoxication of books is, if we are to really understand him, infinitely more powerful than the intoxication of the eternal departures, just as his steadfast attachment to books is infinitely more important than his constant fondness of wandering. In Istrati the wanderer we have to see first of all Istrati the reader, the former changing a hundred temporary jobs, the latter pursuing a unique, stable, passionate calling[16].

There are, therefore, solid arguments in favour of considering him a great lover of books, a passion in which he immersed himself especially in the latter part of his life, when his financial means permitted him to buy books to his heart's desire.

4. A further argument in favour of our hypothesis is provided by the tomes in his library. First, it must be said that Istrati's library was scattered to the four winds. After becoming a successful author, the writer enjoyed an extraordinary celebrity, manifested editorially by concomitant translations from his work in several languages. Translated in numerous countries and

---

time of the writer's childhood is the vine which gave shade for the tables in the yard. And for some time there still stood the walls of the attic where the child had written with coals brought from the kitchen hearth the words which he did not understand.

14 The incident is recounted in *Apus de soare / Sunset*, which is part of the second volume of *In the Mediterranean World* (1935).

15 Tudor Arghezi and Tristan Tzara were also there, Arghezi crafting watch-cases, while Istrati drove a tractor in the canton of Valois. In the cabaret where Tzara was to launch his revolutionary manifesto, had strayed the steps of Vladimir Ilici Ulianov, better known under the name of Lenin. Each man with his revolution.

16 *Spre alt Istrati / Towards Another Istrati* 1986, the edition quoted, 75.

rewarded by the friendship of some of the greatest writers of the time, Istrati begins to receive their books at the address of his friend Ionescu, at 24 Rue de Coliseé. They remained in the rooms of the building after the death his old friend. Other books remained permanently in the house at 2 Rue Massena in Nice. A suitcase containing the most precious of the books he had received was entrusted to the care of other friends, before his departure to the Soviet Union in 1927. A great many of the books in his library were in Brăila, in the custody of Nicu Constantinescu, a friend from his youth. During Panait Istrati's lifetime, he had set up a room with memorial significances, where the books were given pride of place. Finally, his last library was set up in Paleologu Street, in the four little rooms, as small as matchboxes, but crammed with books. These were kept as precious relics by his last wife, Margareta Istrati, and were later transferred to the Memorial House in his native town, Brăila. These are the only ones still existing, available to be admired and studied at leisure in the museum-house[17].

5. A small part of this library constitutes a bibliophilic section of rare books. Many of the existing volumes were printed in countries where bibliophily had become a fashion. The volumes contain original illustrations, made on special types of paper and in limited editions[18].

[17] Here we Find books with dedications from his friends, foreign and Romanian writers: Romain Rolland, Jean-Richard Bloch, Fr. Lefévre, J. Jéhouda, A.M. De Yong, Mihail Sadoveanu, George Topârceanu, Demostene Botez, Mihai Codreanu, Otilia Cazimir, G. Bacovia, Aron and George Cotruş.

[18] From the same category of rare, bibliophilic books, were kept in the writer's library: *Presentation des Haïdoucs*, published by Rieder (copy *H* from the series 15 noted marked from *A* to *Q*, on Van Gelder paper and not distributed on the market; a copy *hours commerce* from the short-story *Kir Nicolas*, printed by Sablier Publishing House and illustrated by Picart Ledoux (general edition of 758 copies); *Domnița de Snagov*, *Codin*, *Chira Chiralina* in Bulgarian (copy no. 1 from the 4-copy edition of the translator, a childhood friend of the Istrati); *Issac*, Joseph Heissler, 1927, Strasbourg copy no. 7 *hours commerce* with the drawings of Dignimont, of which several coloured by the painter Paul Iské. Among them, there are also *Les Chardons du Baragan* (copy 1) Grasset, 1928, on Annam de Rives paper; *Mes departs*, printed by Gallimard, 1928, in an edition of only 905 copies, *Vers l'autre flamme* (Rieder, 1929, copy no. 24 of the limited edition of 25, on Madagascar type paper, *Pescuitorul de bureți/The Sponge Fisher*, 1930, in Dutch (715-copy edition) and *Tsatsa Minca/Aunt Minca*, volume published by Mornay in 735 copies. The latter has a rather interesting (literary) story. The illustrator of the edition was the Swiss painter and photographer H. de Boissonas. Boissonas, who, among other things, was the first cousin of Billili (Marie-Louise Bad-Bouvy) came to Brăila to do research for the book. The watercolours in the volume, considered 'charming, but lacking originality' (see "L'Arc", no. 86/87, 1984, 182) are actually so faithful to reality that even

From Panait Istrati's library were kept the copies numbered as 1 from the bibliophile editions (limited) of the books Chira Chiralina and Uncle Anghel, published by the Parisian publishing house Rieder on Van Gelder Dutch paper. Margareta Istrati confessed to me that, since their coming out in 1924, the writer never parted from these two books. They were the author's most treasured copies, which he piously carried in his suitcase all over the world[19].

6. Finally, the library did not lack dictionaries and anthologies, of which the most worthy of attention are: the famous *Littré*, *The Universal Dictionary of the French Language*, in three volumes, a very bulky *Dictionary for Self-Taught Men*, in two volumes, and the *Anthology of Tradesmen-Writers*, that is different from those who began directly as writers. The anthology also contains a few pages from his work.

Therefore we can say that, despite his adventurous existence, Panait Istrati was a passionate reader, a true man of books.

III

In the final section of our paper we shall briefly refer to the posterity of Istrati's work. Does the author remain in the memory of future generations? Can his artistic message keep its value intact? What significations are lost or are added to the profoundly autobiographic character of his oeuvre?

today the visitor of the museum-house can check the detailed similitude between the anthropomorphic lions of the Thuringer House, nearby and the illustration in the book. On the occasion of the centenary of the writer's birth, the members of the Association of French bibliophile Pharmacists commissioned the engraver from Timişoara V. Pintea to make the illustrations for the bibliophilic volume *Ciulinii Bărăganului*. In fact, the writer's wife obtained other bibliophilic copies published long after the Istrati's death and added to the book collection: *Chira-Chiralina* and *Moș Anghel*, printed in France (1958) by The Associated Book Traders, *Ciulinii Bărăganului*, printed on paper *bouffant de luxe* in Switzerland, by Famot, with illustrations by Jean Kerléroux.

19 Unfortunately, the copy from the regular edition of *Chira Chiralina*, bought by Istrati when it came out in the bookshops, was lost. On the guard page, Istrati had written the following words, as a kind of testament: 'This copy, come out in the bookshop windows today, was bought by the two of us, each contributing 3 francs and 50 centimes and leaving 25 de centimes tip for the shop-assistant, so that he, too, can be happy in his own way, just as we are happy in our own way. Panait Istrati, Paris, 30 May 1924, in a bistro in Saint-Germain de Prés Square and near Diderot's statue, who, from his pedestal, tells the honourable prelates a disagreeable history'. Next to the title, Istrati had added: 'copy not for sale'. The only evidence of the existence of this self-dedication on the volume is the sale offer for this book (accompanied by the facsimile text) at an Parisian auction house.

These, and others, could offer an edifying answer. But on the one hand, the extremely dispersed information, sporadically expanding over more than half a century, and, on the other hand, the authentic mutations, including those of mentality, produced in the wake of the media revolution (through the new communication technologies) make an exhaustive research virtually impossible. In spite of all this, even an 'overview' of the thematic subject could prove beneficial.

After the writer's death, his work actively continued its destiny. Confining ourselves solely to his presence in the last sixty years, Alexandru Talex[20] offers in the volume *Panait Istrati, Cum am devenit scriitor/How I Became a Writer,* an impressive bibliography of a few thousand titles. Concentrating the seventy pages of Romanian and foreign bibliographic references, it results that fragments or the writer's work as a whole have been included in diverse anthologies, arousing the interest of numerous publishers from all continents. If we limit the references to the European space, Panait Istrati was massively published in Czech Republic, Slovakia, Denmark, Switzerland, Holland, Greece, Italy, Spain, Portugal, Sweden, Hungary, Germany, Great Britain.

The year of the centenary of the writer's birth, 1984, represents, as was to be expected, a corollary of the preoccupation for the man and his work. The writer is reclaimed by the cultures of three countries (Romania, France, Greece) and celebrated with pomp in four. Switzerland joins the aforementioned countries.

If his belonging to the Romanian and French cultures is certified by Panait Istrati himself, the Greeks[21] invoke his paternal blood ancestry. We do not think we would be mistaken in saying that after the author's departure in the world of shadows, Istrati's work became a bridge between three cultures. At the same time, he raises the same vivid interest in other countries as well. It is significant that translations from his work continue to be a priority in European countries. This is what happens in Turkey, where the success of Istrati's posterity was among the greatest. In the Czech

[20] Al. Talex 1981, *Panait Istrati, Cum am devenit scriitor*, Craiova: Scrisul Românesc Publishing House, continued by the second volume at Florile Dalbe Publishing House, Bucureşti, 1994. The information included does not go beyond the ninth decade of the last century, so we can assume that, if updated, the picture would be much richer.

[21] Due to the biographical connection (the Greek descent ot the writer's father), in Greece the centenary of his birth was celebrated with the highest honours, and the author was to be reclaimed as a son of Hellas, in the locality Faraclata on the Kefaolnia island, the birthplace of Gheorghios Valsamis. After the French model, a *Panait Istrati Assocaition* was set up there.

Republic, he has been and remains one of the most frequently translated of Romanian writers, through the medium of French.

Because Istrati was a writer engaged on the socio-political front of the time he lived, what becomes particularly significant is the way in which his personality is presented in the dictionaries and encyclopaedias from the former Soviet Union, now become Russia, a country where the perception on his work and especially on the writer's life is one of the most spectacular. In the Russian culture, Istrati's destiny continues to be capricious. The perspective on his work (and life) reflects, until 1989, especially his uncompromising attitude towards Soviet politics, clearly described in these tomes. After starting by revealing his 'healthy', proletarian descent and biography[22], and widely presenting his literary work, in the following year the 'climate' changes drastically, with the authors affirming: 'very soon Istrati is proved to be one of the most vicious renegades, his interviews, and then his books, becoming some stupid, cynical and counter-revolutionary calumnies'[23]. The treatises published in those years note that, 'returning in the West, he launched wicked calumnies against the Soviet Union and subsequently carried out counter-revolutionary propaganda, convenient for the international counter-revolution'[24]. Or that, 'in collaboration with Trotskyist counter-revolutionary agents, he wrote a series of revolting calumnies against the Soviet Union'[25]. Later, in 1966, I.A. Kojevnikov, the author of the dictionary[26] article about Panait Istrati, writes among other things: 'The petit-bourgeois meaning he attached to liberty hindered the Romanian writer's understanding of the new relations between man and society which were instated in the Soviet Union after the October Revolution'. The sentence is repeated almost identically in *The Great Soviet Encyclopaedia* of 1972.[27]

Things have not changed too much in contemporary times, especially since the publishing of the book by Viatlii Şentalinski[28], about the 'literary archives of the K.G.B.', brings up his relations with some of the Russian

[22] *Malaia Sovetskaia Enţiklopedia*, 1929, Moscova.

[23] *Literaturnaia Enţiklopedia*, 1930, Moscova: Izdatelisvtvo Kommunisticeskoi Akademii, 643-647.

[24] *Malaia Sovetskaia Enţiklopedia*, 1936, t. 5, Moskova: Oghiz, R.S.F.S.R., 58.

[25] *Bolşaia Sovetskaia Enţiklopedia*, R 1937,.S.F.S.R, 103.

[26] *Kratkaia Literaturnia Enţiklopedia*, 1966, t. 3, Moscova: Izdatelstvo Sovetskaia Enţiklopedia.

[27] 'He presented the Soviet reality in a distorting manner, which made many true friends of the U.S.S.R. to disavow the author' (*Bolşaia Sovetskaia Enţiklopedia*, 1972, Izdatelstvo Sovetskaia Enţiklopedia, 583

[28] Vitalii Şentalinski 1993, *La parole ressuscitée*, Paris: Editura Robert Lafont.

writers. The connection of G. Sandomirski and Boris Pilneak with the dissident writer proved fatal[29].

As far as Romania is concerned, the political influence exercised authoritatively by the U.S.S.R in the countries of the communist bloc has direct consequences for the destiny of Istrati's work. Istrati will be rehabilitated in his own country after a long silence. What was necessary was a propitious moment, which coincides with the year when Hruşciov takes the political command and officially condemns Stalin's personality cult. Against the background of a tendency of national emancipation (from the tutelage of Soviet politics), the publishing of Istrati's writings is prefaced by a short article published by Geo Bogza[30]. Then, a part of the work is re-edited, starting with *Ciulinii Bărăganului* (1957). The preface to the volume was the literary historian Mircea Zaciu, incidentally also the first coordinator of *Dicţionar* [integral] *de Scriitori Români/ The Dictionary of Romanian Writers*. However, he affirms that the current against the writer's rehabilitation was still very strong. The old reasons and the political contextualizing from *Spovedanie pentru învinşi/Confession for the Defeated*, precluded any initiatives. It is again Mircea Zaciu[31] who explains why, even if he is included in the small dictionary elaborated by the Zaciu collective under the title *111 scriitori români* (1978), Panait Istrati is taken out at the last moment.

Istrati, the man and the work, appear properly represented, in the ample texts of analytical synthesis in *Dicţionarul Scriitorilor Români*[32], being fully restored him to absolutely all his rights, accompanied by a rich iconography, a synoptic table of his life and work, with critical and bibliographic references, etc. in *Dicţionarul General al Literaturii Române*, (DGLR)[33], edited in 2005.

Lastly, we must make a few additional observations on Istrati's posterity in France, he writer's country of literary adoption, where the Association

---

29 Emil Iordache 2001, *Panait Istrati și mâna lungă a K.G.B.-ului*, in „România literară", no. 17, 21.

30 Geo Bogza 1956, *Mai mult decât fugara clipă*, în „Contemporanul", 12 oct.

31 *Entretien avec Mircea Zaciu*, în „Cahiers Panaït Istrati" 1996. Cercle Panaït Istrati, Valence, no. 13, 379-383.

32 *Dicționarul Scriitorilor Români*, 1996, Bucureşti: Editura Fundaţiei Culturale Române, tom. 2, 215-218.

33 *Dicționarul General a Literaturii Române* (DGLR), vol. III (E/K), 2005, Bucureşti: Univers Enciclopedic Publishers, 689-697. In all this period (1989-2009) there appear in Romanian culture tens of literary dictionaries. In each of these tomes, the author and his work are presented in rich detail, but not always with absolute objectivity.

„Les amis de Panaït Istrati” has carried out for a few decades an intense activity of pious cultivation of the memory of the great writer. Their example complements the editorial activity of the same country, which essentially contributes to achieving a complete image of the writer’s work, especially due to the extraordinary prestige that French culture enjoys in the world. As in Romania, in France the interest for Panait Istrati’s life and work is manifested in a most nuanced manner. Among the numerous dictionariea and encyclopaedias published over the past years, which we have been able to consult, we mention: *Dicţionarul Lafont-Bompiani*, dedicated to works of literature, contain, presented in detail, the novels *Chira Chiralina* and *Ciulinii Bărăganului*. *Le Grand Larousse Universel* (1989), recalls, besides his literary work, his ’violentul indictment against Soviet society’. The writer’s presence in other Larousse series is signalled by Romulus Rusan, in a text introducing a new and outstanding *Dictionnaire du communisme*: ’From among those who remained blinded for life it mentions Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Neruda, Siqeriros, Hikmet. But it also evokes the names of those who came to their senses (Panait Istrati, André Gide)[34]. Brief texts on the writer’s life and work also appear in *Encyclopaedia Universalis* (2002) and *Le Petit Robert* (2007) [35]

*

Consequently, we can conclude that, separated from the human being who created it, Istrati’s oeuvre continues its destiny. Its messages, the echoes of the life incorporated biographically in the writing and the reverberations of an art seen as ’our sole light and maybe our sole hope of universal perfection, (...) capable of changing, in the course of centuries, the ugly face of the world’, urge us to reflect on humanity and the examples of history. A history full of examples, but in an ever greater hurry.

[34] *Dictionnaire du communisme*, 2007, Larousse à présent, (sous dirrection Stéphane Courtois).

[35] *Le Petit Robert des noms propres*, 2007, Paris.

Bibliography:

BREZU-STOIAN, Constandina 2007, *Panait Istrati: radiografia unui manuscris*, Bucureşti: Editura Muzeul Literaturii Române.

Brockhaus Encylopädie 2006, F.A. Brockhaus, Mannhein, Zehnter Band (HERR-IS).

Cahiers Panaït Istrati, no. 10, Cercle Panaït Istrati, Valence, 1993; no. 11, 1994; no. 12, 1995; no. 13, 1996.

Dicţionarul general al literaturii române (DGLR), 2005, vol. III (E/K), Bucureşti: Editura Univers Enciclopedic.

Dicţionar enciclopedic, 1999, vol. III (H-K), Bucureşti: Editura Enciclopedică.

Dicţionar enciclopedic ilustrat (DEI), Editura Cartier, Chişnău, 1999 s.u.

Dictionnaire des grandes oevres, de la littérature française, 1992, Paris: Édition Les Usuels.

DADOUN Roger, 1983, *Panait Ïstrati*, în "L'Arc", Aix en Provence.

Le Grand Robert des noms propres (dictionnaire universel alphabétique et analogique des noms propres). 1991. tom III (H-Medj), Paris.

Encyclopédia Verbo (Luso-brasiliera de Cultura), 2000, Lisaboa/São Paulo: Edição Século XXI, Editorial Verbo.

Encyclopédie de la littérature 1999, Paris: La Pochothéque, Garzanti.

Encyclopédie de la littérature 2003, Paris: Librairie Générale Française.

Enciclopedia Uniunii Europene 2003, Ediţia a II-a, Bucureşti: Editura Meronia.

JUTRIN-KLENER, Monique 1970, *Panait Ïstrati, un chardon déraciné: écrivain française, conteur roumain*, Paris: Éditeur F. Maspero.

IORGULESCU, Mircea 1986, *Spre alt Istrati*, Bucureşti: Editura Cartea Românească.

IORGULESCU, Mircea 2004, *Celălalt Istrati*, Iaşi: Editura Polirom.

IORGULESCU, Mircea 2004, *Panait Istrati*, Paris: Oxus Édition.

ISTRATI, Panait 1998, *Cum am devenit scriitor*. 2. vol., Bucureşti: Editura Florile Dalbe.

ISTRATI, Panait 1992, *Cruciada mea sau a noastră*, cuvânt înainte de Jean Hormier, ediţie îngrijită de Ciprian Moga, Cluj [-Napoca]: Delta Press.

ISTRATI, Panait 1996, *Omul care nu aderă la nimic* (documente din Rusia sovietică), ediţie alcătuită, note şi comentarii de Zamfir Bălan; selecţia textelor din presa sovietică: Serghei Feodosiev; Traducere din limba rusă: Livia Cotorcea, 2. vol., Brăila: Editura Istros – Muzeul Brăilei, Casa memorială „Panait Istrati".

Le nouveau dictionnaire des oevres, de tous les temps et de tous payses, 1994, Fafont-Bompiani.

OPREA, Al. 1964, *Panait Istrati*, Bucureşti: Editura pentru literatură.

OPREA, Al. 1976, *Panait Istrati: dosar al vieţii şi al operei*, Bucureşti: Editura Minerva.

La Piccola Treccani (dizionario enciclopedico) 1995, Roma: Instituto della Enciclopedia Italiana.

RAYDON, Édouard 1968, *Panait Istrati, vagabond de genie*, Paris: Les Éditions Municipale.

UNGHEANU, Mihai 1994, *Panait Istrati şi Kominternul*, Galaţi: Editura Porto-Franco.

How texts survive.
Some considerations on text structure and communicative function of Sunzi's "Art of War"

OLIVER CORFF
China Counsellor – Berlin

Introduction

"The Art of War" (*Sunzi Bingfa*[1]) by the Chinese general, strategist and military thinker Sun Wu (later known as "Master Sun", Sun Zi or Sunzi) who is supposed to have been born approx. 540 BC, is an universally acknowlegded, timeless masterpiece of the study of strategy, warfare and human behaviour. With regard to the history of the text and its tradition, it is most notable to observe that the "Art of War" is not preserved in any version which can be traced back to an original author. The oldest text versions we are aware of today came centuries after the historical period Sun Wu lived in. It is even more remarkable to know that the oldest version of this text is not preserved in a library but was unearthed from a tomb. It is hence legitimate to ask *why* this text could survive at least one huge historical purge during the Qin dynasty, *how* it could survive without any uninterrupted physical recording and *which properties* of the text contributed to its vigourous survival over more than two millenia into the 21st century.

Timeline

A short timeline will help to realize the historical scope in which the "Art of War" should be appreciated.

---

[1] Various spellings for this name exist. The romanization given here uses the Pinyin system. Traditional spellings include „Sun Tzu", Sun Tsu", etc.

Around 544-496 BC, Sun Wu, known as Sunzi, the general, strategist and philosopher lived during a most turbulent period of Chinese history. Nearly 200 years later, he was followed by a decendant, Sun Bin, who also wrote on military strategy. For a long time, many scholars were convinced that these two persons are in fact one. Around 140 BC, the owner of the Yinqueshan Tomb in Shandong was buried, and among the goods placed in the tomb were two texts, one being "Art of War", the other the treatise by Sun Bin. These texts were written on bamboo stripes strung together by threads.

Around 155-220 AD, Cao Cao, the notorious warlord, military ruler and writer left his trace in history. He is also the first author of whom we know that he annotated and commented the "Art of War". 100 years later, in the 4th century AD, the transition from bamboo stripes to paper was made, greatly simplifying the acts of writing and storing texts.

Over centuries, the interest in the text never ceased, and we are aware of translations into Tangut made during the 12th century AD and translations into Manju, later into French[2], during the 18th century AD. A new wave of interest was sparked at the beginning of the 20th century AD. Major modern translations into Western languages (English, Russian, etc.) appeared.

However, it was not until 1972 that the Yinqueshan tomb was unearthed and the oldest existing versions of the "Art of War" were discovered. This discovery also clarified the perplexing riddle of how many authors and how many texts should be counted: two authors, namely Sun Wu and Sun Bin, and two texts, namely the "Art of War" (Sunzi Bingfa) and Sun Bin's military treatise (Sun Bin Bingfa).

During the last decades of the 20th century AD, a broad adaption of Sunzi's teachings into fields other than warfare could be observed, popularizing author and oeuvre well beyond military circles.

The Author

The Historical Annals (Shi Ji) by Sima Qian record the biographical summary of a certain Sun Wu, native of Qi. It is disputed today that this figure is indeed an individual person, and much more, that this Sun Wu is the genuinely the sole author of the text, as at least one Chinese scholar argues that the "Art of War" was compiled by Sun Bin. Other opinions included the assumption that Cao Cao is the first compiler of these teachings and attributed them to a fictitious historical figure.

Relevance of the Text

The "Art of War" is universally acknowledged to be the first theoretical

[2] Published by the Jesuit missionary Jean Joseph Marie Amiot in 1772.

reflection on strategy, the underlying logic of warfare, the required qualities of successful military leaders, and the nature of humans in society and conflict in general. The "Art of War" has been widely quoted ever since Cao Cao wrote his comments about it, and, as mentioned above, in the 12th century it was translated into Tangut, later in the 18th century into Manju[3]. At that time, we also have the first translations into Western languages. Major translations into modern languages (including Russian, English, and Japanese) are undertaken at the the beginning of the 20th century. During the second half of the 20th century the text has seen a renaissance which was prompted partially by Mao Zedong's quoting from Sunzi in his writings on guerilla warfare, partially was prompted by renewed western interest of military leaders (perhaps triggered by the Pacific theatre of WW II and the ensuing proxy wars of in the Far East during Cold War). Most recently, the "Art of War" has been promoted in China and discovered by the international business and management community, a phenomenon aptly dubbed "Business Sunzi" by Thomas Kempa[4].

Textual Properties

In many aspects, the text is fundamentally different from another opus magnum on war and warfare composed approx. 2000 years later, "Vom Kriege" ("On War") by Carl von Clausewitz. Unlike the latter, the "Art of War" is short, if not to say terse, generally restricts itself to a high level of abstraction, and makes only a few, mostly vague, references to concrete situations, historical context or historical persons. Above anything else, we can observe that the "Art of War" is written in a highly formalized manner with little information redundance (with the exception of a small portion of text and repetitions of formal structures), even going so far as to assume that a substantial portion of the total information of this text lies precisely in its terse structure. The terseness should also be understood in the context of properties of historical writing materials. Bamboo stripes do

---

[3] Several versions exist which are different enough from each other as to imply different translations rather than different copies. The study of these translations is a worthy exercise for those who want to untangle some of the more arcane sections of "The Art of War". See Victor H. Mair, "Soldierly Methods: Vade Mecum for an Iconoclastic Translation of Sun Zi bingfa", Sino-Platonic Papers, 178 (February, 2008),which features one such Manju text in romanized form accompanied by interlinear translation.

[4] Thomas Kempa wrote an excellent study on this subject which also describes the position of the oeuvre in political and business culture: "Kriegskunst im Business. Transkulturelle Resonanzen am Beispiel chinesischer und westlicher Managementliteratur zu Sunzi bingfa". China Studien 3. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2010.

not exactly offer abundant space to write on. They require more space than paper books for storing the same amount of text, and certainly their storage cost per text unit must have been higher than that of paper. In addition, literacy was limited to a small segment of society; writing is assumed to have been much more an aide-memoire than a medium to record detailed reflections and thorough deliberations.

Communication Function

The rigid formal structure of the "Art of War" has essentially two aspects. It is provides an outline both for memorizing as well as teaching purposes, indicating that the text was deeply rooted in an oral tradition[5]. This outline structure has the additional benefit of making the text robust against (unintentional) rewording by copyists as well as editing. However, these positive aspects come at a price. Even early in its history, the philological challenges found in the "Art of War" required comments and exegesis for teaching and understanding the text, as we can see from Cao Cao's comments. A text like "Vom Kriege" by Clausewitz lends itself much easier to by read by the individual officer or general whereas the "Art of War" thrives best in a collective setting of teachers and students.

Textual Structures

The text of the "Art of War" is structured to a degree that it rather looks like the outline for a text than the text itself. Its most prominent features are lists (enumerated, ordered and unordered), logical statements in the nature of syllogisms and polysyllogisms, and parallel structures, occasionally supported by rhymes. Unlike a modern outline, however, the formatting of the text does not necessarily reflect these structural components but rather prefers to present the text in a completely linear fashion even where the structural properties are self-evident. Perhaps, to the Chinese educated reader and target audience, these structures were indeed so obvious that it was not necessary to waste precious bamboo stripes or paper for indicating these sctructures by appropriate layout. Yet it is a pity that in modern times where white space is so much less expensive even modern-day editions of the "Art of War" (including Chinese texts and translations) pay so little

[5] *The Art of War. Sun Zi's Military Methods*. 2007. Translated by Victor H. Mair. New York: Columbia University Press. Victor Mair devotes a whole chapter of the introduction of his translation to the oral nature of the text, referring to the standard opening of each chapter: "Sunzi says", as well as to the frequence of grammatical particles like 故 *gu* which he compares in four ancient military texts (Introduction: 31). Yet Mair does not go so far as to fully reflect is findings in the typesetting of the text.

tribute to the structure and present the text again in linear fashion, with some faint-hearted exceptions.

An *enumerated list* (like in section 1, "Planning"[6]) was conventionally written in linear form with numbers spelled out (instead of merely implying them):

故經之以五事，校之以計，而索其情：一曰道，二曰天，三曰地，四曰將，五曰法。

but can be much more explicit when typeset as a list:

The art of war, then, is governed by five constant factors, [...] These are:

1. *The Moral Law;*
2. *Heaven;*
3. *Earth;*
4. *The Commander;*
5. *Method and discipline.*

After this enumeration of headings, another enumeration follows, this time in paragraph form, which elaborates each of these five list elements. No modern translation except for that produced by R.L. Wing[7] makes a comprehensive effort to typeset this and similar lists in list form.

Lists without enumeration but *ordered elements* like the following example (section 3, "Attack by Stratagem") are frequent structural features. Here, numbers have been added in the English translation for clarity.

故上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。

Thus,
[1] the highest form of generalship is to balk the enemy's plans;
[2] the next best is to prevent the junction of the enemy's forces;
[3] the next in order is to attack the enemy's army in the field; and
[4] the worst policy of all is to besiege walled cities.

Besides lists with ranked items there are also lists with concurrent items

---

6 All Chinese quotations are taken from Donald Sturgeon's "Chinese Text Project" at http://chinese.dsturgeon.net, all English quotations are based on the English translation by Lionel Giles, London 1910.

7 *The Art of Strategy. The Leading Modern translation of Sun Tzu's Classic "The Art of War"*. R.L. Bing, 1988. Thorsons.

for which no apparent hierarchy can be defined, as in section 2, “Waging War”. These are typical examples of what would be expressed today by a list with bullet points, allowing the speaker to comment on each item, if necessary.

公家之費，破軍罷馬，甲冑矢弓，戟盾矛櫓，丘牛大 車，十去其六

... while government expenses for
- *broken chariots,*
- *worn-out horses,*
- *breast-plates and helmets,*
- *bows and arrows,*
- *spears and shields,*
- *protective mantles,*
- *draught-oxen and heavy wagons,*

will amount to four-tenths of its total revenue.

Sometimes, the text is structured by *rhymes*, as in section 6, “Weak Points and Strong”:

微乎微乎至於無形神乎神乎至於無聲

Many translations usually do not reproduce the rhyme which is visible even in modern Chinese pronounciation:

微乎微乎 wei hu wei hu

至于無形 zhi yu wu *xing*

神乎神乎 shen hu shen *hu*

至于無聲 zhi yu wu *sheng*

Only Volker Klöpsch in his recent new translation[8] of “The Art of War” reflects the rhyme and writes[9]:

Ach, wie geheimnisvoll –
die Form selber verschwimmt.
Ach, wie wunderbar –
keinen Laut man vernimmt.

---

8 *Sunzi. Die Kunst des Krieges*. 2009. Aus dem Chinesischen übertragen und mit einem Nachwort versehen von Volker Klöpsch. Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig.

9 *Ibidem*: 27.

Another element of style which is prototypical for Classical Chinese is the *parallel structure*. The parallelism can be observed in immediate sequences of statements as well within each statement. The examples following hereafter reveal a specific order of elements:

	Enemy situation
+	Own situation
=	Potential outcome of battle

Anyone familiar with today's military reporting procedures will readily recognize the timeless core elements of a standard intelligence report.

(from section 3, "Attack by Stratagem"):

Chinese in characters and pinyin, interlinear translation below	**English translation**
知彼知己百戰不殆 *zhi bi zhi ji, bai zhan bu dai* (know self know other, 100 battles not feared)	If you know the enemy and know yourself, you need not fear the result of a hundred battles
不知彼而知己一勝一負 *bu zhi bi er zhi ji, yi sheng yi fu* (not know self but know other, one victory, one loss)	If you know yourself but not the enemy, for every victory gained you will also suffer a defeat
不知彼不知己 戰必敗 *bu zhi bi bu zhi ji mei zhan bi bai* (not know self not know other, each battle certainly lost)	If you know neither the enemy nor yourself, you will succumb in every battle

A logical presentation using a truth table shows the logic of these three statements:

Situational Awareness about...		**Result**
Enemy	**Self**	
Yes	Yes	Positive
No	Yes	Mixed
No	No	Negative

This structure is repeated in similar wording in section 10, “Terrain”:

知彼知己勝乃不殆 *zhi bi zhi ji, sheng nai bu dai*	If you know the enemy and know yourself, your victory will not stand in doubt
知天知地勝乃可全 *zhi tian zhi di, sheng nai ke quan*	if you know Heaven and Earth, you may make your victory complete

Logical Structure and Syllogisms

Perhaps the most striking observation about this text is the ubiquitous presence of conditional statements resembling syllogisms (rather: polysyllogisms as they frequently feature more than two premises). An example is taken from section 9, The Army on the March:

卒未親附而罰之，則不服，不服則難用。卒已親附而罰不行，則不可用。故令之以文，齊之以武，是謂必取

[Premise 1:] *If soldiers are punished before they have grown attached to you, they will not prove submissive; and, unless submissive, then will be practically useless*.

[Premise 2:] *If, when the soldiers have become attached to you, punishments are not enforced, they will still be unless.*

[Conclusion:] *Therefore soldiers must be treated in the first instance with humanity, but kept under control by means of iron discipline.*

Conclusions

The original text must have been reworked by at least two authors, very much like a lecture script on a standard subject at a university which is handed down from teacher to teacher and occasionally improved or reworked without changing in essence.

Despite its terse form, the text can be best imagined in an oral communication setting as it was perhaps not targeted at individual readers but a group of listeners. Its high degree of abstraction implies a speaker who can supplement background and context from his own experience, and perhaps a learned audience already familiar with the topic. In today's world, the potentially best analogy is the teaching environment in a military academy at a class of general staff officers discussing issues of strategy.

For demonstration purposes only, the author of this article took the translation prepared by Lionel Giles[10] and rearranged the complete text along the principles of an outline for a speech or a lecture script. Special attention was paid to arrange lists in bulleted or enumerated form and to limit the presentation to one logical unit of thought per page. Rhymes were arranged in stanzas, and The only modifications done to the wording of the text include adding sectional headings and titles and renaming the whole text into "Thirteen Lectures on Warfare". The text was then presented to several military officers who had studied the "Art of War" before but found the newly arranged version so much more comprehensible that they supposed a new translation. After this successful text, the next step may well be a formal publication of this version of the "Art of War".

[10] This choice was made out of convenience; the complete text is available online at http://www.gutenberg.org/dirs/1/3/132. For a serious publication, the translation should be reworked, considering findings from the Yinqueshan texts as well as from the translations into Manju.

Les options doctrinaires du Patriarche Athanase III Dabbās et ses activités aux Pays Roumains

IOANA FEODOROV
Institut d'Études Sud-Est Européennes
Académie Roumaine – Bucarest

Vers l'an 1700 Athanase III Dabbās, Patriarche d'Antioche, a entrepris un voyage en Valachie, où il a établi d'étroites relations avec le prince Constantin Brâncoveanu (1688-1714). Né à Damas en 1647, le Patriarche Athanase III venait d'une vieille famille du Hawrān ayant déjà donné deux patriarches à l'Église orthodoxe.[1] À part l'éducation grecque traditionnelle, il fit des études de syrien, d'arabe, de latin et d'italien. Après son entrée dans les ordres au monastère Saint Sabas près de Jérusalem, le plus important centre d'éducation des orthodoxes arabes, Dabbās fut élu Père supérieur et, en 1685, Patriarche d'Antioche. En 1694 il accepta de céder temporairement le trône patriarcal à son compétiteur Cyrille V. Resté évêque d'Alep, Dabbās a été nommé en 1704 archevêque de Chypre. En 1720 il reprit le trône patriarcal, jusqu'à sa mort en 1724.

Le Patriarche Athanase III s'est évertué à contribuer à l'amélioration des conditions de vie et d'instruction des chrétiens de Syrie et des régions avoisinantes se trouvant sous domination ottomane. Continuateur de l'œuvre des grands hiérarques d'Antioche, Athanase écrit de nombreux livres sur la signification de la confession, des homélies et commentaires du rituel religieux, et traduisit des oeuvres grecques canoniques, ascétiques, polémiques et liturgiques. Il écrit en 1711 *Risāla waǧīza tūḍihu kayfiyya al-tawbat wa-al-'iʿtirāf* (*Livre sur le repentir et la confession*); en 1715 il traduisait en arabe le *Triodion*; en 1719, *Mawāʿīẓ 'āhād wa-'aʿyād al-sana* (*Homélies pour les dimanches et les fêtes annuelles*); en 1721,

1 Athanase II (1611-1618) et Cyrille IV (1619-1628).

Bad' al-inšiqāq (*Le début du schisme*), traduction d'extraits de l'oeuvre d'Elias Miniates (1669-1714).

La discussion relative à l'attitude du Patriarche Athanase face à l'Église Romaine est toujours ouverte. Certaines données, telles la lettre d'adhésion au catholicisme datée de juillet 1686 et l'appel au roi de France de 1687, corroborent la théorie selon laquelle il avait l'intention de convaincre les chrétiens syriens à s'unir à l'Église de Rome. La conclusion de Joseph Nasrallah, qui s'est penché sur ce sujet dans plusieurs ouvrages[2], est que "son catholicisme n'était que simulation et tremplin pour arriver sur le trône patriarcal" (Nasrallah 1977, *Église melchite...*, 62). Germanos Farḥāt, hiérarque maronite et fervent défenseur du catholicisme, proche de Dabbās, témoignait que le Patriarche était décedé en bon orthodoxe (Nasrallah 1979, *Histoire du mouvement littéraire...*, vol. IV, t. I, 141, n. 319). Suite à des recherches approfondies dans les archives levantines et romaines, Bernard Heyberger conclut: "On peut s'interroger enfin sur la sincérité et la durée d'une adhésion au catholicisme, fondée sur la recherche de la protection. (...) Se demander, comme certains le font encore aujourd'hui, si Malâtyûs Karma, Makâryûs Al-Zaʿîm ou Athanâsyûs Dabbâs étaient catholiques, ou même si dans le secret de leur conscience seulement ils l'étaient, c'est encore se placer du point de vue du missionnaire latin" (B. Heyberger 1994, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique* (Syrie, Liban, Palestine, XVIe-XVIIIe siècle), Rome, 260, 391). Un volume publié récemment à Beyrouth par Antoine César Debbas, un descendant du Patriarche Athanase, fournit maintes preuves du dévouement de son aïeul à l'Église grecque-orthodoxe[3]. Dans ce contexte je me suis proposé de présenter l'opinion des Roumains sur le Patriarche Athanase, pour mieux saisir ses convictions en interprétant ses activités qui eurent rapport aux Pays Roumains.

Les visites du Patriarche Dabbās à Bucarest ont eu lieu à un moment difficile pour les Églises chrétiennes du Proche Orient, sous domination ottomane depuis 1516, date à laquelle le sultan Selim Ier (1512-1520) avait conquis les territoires dépendant des patriarcats orientaux (Antioche, Jérusalem et Alexandrie). Les informations qui arrivaient au Levant grâce aux voyageurs et marchands européens laissaient comprendre que dans l'Europe orthodoxe la vie religieuse et la situation matérielle de l'Église

[2] Surtout dans *Église melchite et Union des Églises* (Paris, 1977) et *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Vème au XXème siècles* (Louvain – Paris, vol. III, t. 1, 1983; vol. IV, t. I, 1979; t. II, 1989).

[3] Antoine César Debbas, Nakhle Recho 2008, *Tārīh al-ṭibāʿat al-ʿarabiyya fī l-Mašriq. Al-Baṭriyark Atanāsīyūs al-tālit Dabbās (1685-1724)*, Beirut.

étaient nettement meilleures. C'est la raison pour laquelle, dès la fin du 16ème siècle, les hiérarques des Églises orientales ont entrepris des voyages en Europe de l'Est, établissant des relations avec les peuples orthodoxes. Bucarest, capitale de la Valachie, était devenue du temps de Constantin Brâncoveanu une véritable métropole de l'espace sud-est européen, centre politique où l'on tissait des intrigues contre le pouvoir ottoman et l'on élaborait des stratégies de défense de la spiritualité orthodoxe. Protecteur des lettres et amateur d'ouvrages historiques et politiques, maîtrisant le grec et le turc, Brâncoveanu occupa une place de choix dans l'histoire du Moyen Âge roumain, grâce à sa forte personnalité politique et son rôle de promoteur de la culture et de l'imprimerie en territoire roumain, ainsi que dans les lointaines provinces orientales, la Syrie et la Géorgie.

La réponse bienveillante des princes roumains encouragea les patriarches orientaux à entreprendre de longs et périlleux voyages afin de soutenir la cause des chrétiens orientaux auprès des "rois protégés [par Dieu] et victorieux, princes et dignitaires pieux, renommés par leur vraie dévotion et leur foi sincère", comme écrivait Paul d'Alep dans *Le voyage du patriarche Macaire Ibn al-Zaʿīm d'Antioche* (1652-1658). Les témoignages documentaires relatifs au séjour de Dabbās à la cour princière de Valachie sont peu nombreux. On relève la signature du Patriarche en septembre 1689 à coté de celles des Patriarches de Constantinople Callynique II et de Jérusalem, Dosithée, sur une lettre envoyée au métropolite d'Hongro-Valachie, concernant Ananïe du Sinaï. En mars 1700 Dabbās se trouvait à Bucarest, hôte du Prince Brâncoveanu, et il officiait en mai le mariage de la fille du prince, Safta, avec Iordache Creţulescu. Le 11 juillet 1703 il participa aux fêtes organisées pour célébrer le renouvellement des titres de la famille Brâncoveanu en tant que princes régnants.

Les séjours du Patriarche en Valachie ont eu pour résultat plusieurs actes de culture importants pour l'histoire des relations de l'Église orthodoxe roumaine avec Antioche. Dabbās a écrit en 1702 une *Histoire des Patriarches d'Antioche* à la demande de son protecteur, le prince Constantin Brâncoveanu, auquel il l'a dédiée. Marcu Beza a consulté un manuscrit du XVIIIème siècle de cet ouvrage au Patriarcat Orthodoxe de Damas (v. *Heritage of Byzantium*, 1947, London, 72). L'oeuvre a été imprimée à Bucarest en édition grecque et traduction roumaine par Cyrille Karalevskij et Basile Radu, en 1930-1931.[4] Grâce toujours à l'activité inlassable du Patriarche Athanase à la cour du Prince Brâncoveanu, la première

4 Cyrille Karalevsky et Radu Basile (éd., trad.), „Biserica Ortodoxă Română", XLVIII, no. 10, oct. 1930, 851-864, 961-972, 1039-1050, 1136-1150; XLIX, no. 2-3, fév.-mars 1931, 15-32, 140-160.

imprimerie en caractères arabes a été fondée en territoire roumain. On sait qu'Antioche était le seul Patriarcat ayant gardé constamment l'arabe comme langue officielle, utilisée par les hiérarques dans leurs écrits administratifs et littéraires. L'arabe y était devenu langue liturgique principale vers la fin du 17ème siècle et pourtant les livres de stricte nécessité manquaient. À la même époque les Roumains s'évertuaient à réaliser le passage du slavon, langue ecclésiastique, au roumain, langue parlée couramment par les croyants: là aussi se faisait sentir le besoin de populariser les écrits liturgiques par des livres en langue vernaculaire. La distribution des livres culturels était devenue une arme dans la lutte interconfessionnelle. Loin de se limiter à l'appui financier, les liens des Pays Roumains avec les milieux culturels de la Méditerranée orientale tenaient aussi du partage et du transfert des valeurs spirituelles créées ou promues par la culture roumaine. Sous plusieurs aspects, la situation des arabes rejoignait celle des Roumains car tous étaient soumis à la Sublime Porte et à la pression des missionnaires de l'Europe Occidentale. En 1700, après le rattachement de l'Église de Transylvanie à Rome, Constantin Brâncoveanu était beaucoup plus enclin à donner suite aux requêtes concernant des actions visant à préserver la foi orthodoxe en Orient, telles celles du Patriarche Athanase. Dabbās avait d'autres arguments aussi, similaires à ceux des promoteurs européens de l'imprimerie: les copies manuscrites des Saintes Écritures, très chères, abondaient en fautes d'orthographe et de grammaire, les textes en étaient déformés et dépendaient du niveau de culture des copistes.

Dabbās obtint le soutien de Brâncoveanu pour des impressions en arabe et grec, en dépit des *fetwa* des sultans qui interdisaient l'imprimerie en caractères arabes. Le Patriarche Athanase a eu le privilège de travailler avec Antim Ivireanul («Le Géorgien», env. 1650-1716), typographe et graveur de génie qui, d'après les notes du voyageur italien Antonio del Chiaro, utilisait dans son atelier des lettres arabes, grecques, cyrilliques et latines. Les relations du Patriarche Athanase avec Antime ne sont pas bien documentées. Il est toutefois probable que l'exemplaire du *Divan* de Demetrius Cantemir que le Patriarche a traduit en arabe en 1705 ait été obtenu de la bibliothèque de l'érudit, auquel un des imprimeurs d'Iaşi avait offert un exemplaire. À l'aide des caractères arabes gravés par Antim, qui connaissait l'alphabète turc osmanlı, ils ont imprimé à Snagov, en 1701, un Missel (*Al-Qundāq al-falāḫī*). Le texte était une version de vieux manuscrits arabes; revue d'après les textes byzantins par Mélèce Karma, évêque d'Alep. Ils imprimèrent ensuite, en 1702, dans l'atelier princier de Bucarest, un *Livre d'heures* (*Kitāb al-saʿāt*). Antim y inséra une gravure de 1698 représentant St. Basile le Grand, imprimée ensuite dans les *Missels*

de Buzău (1702), Râmnic (1706) et Târgovişte (1713). Dans l'introduction du *Missel* Dabbās explique l'importance des impressions bilingues: «afin d'être utiles aux prêtres de ce pays, les grécophones (*rūm*) ou les bilingues». Au départ de Dabbās pour la Syrie en 1705, le prince Brâncoveanu, connu pour son extraordinaire générosité envers les chrétiens orientaux, lui fit don de l'imprimerie toute entière. Installée dans la résidence métropolitaine d'Alep, elle a fonctionné entre 1706-1711. On y a imprimé onze livres en arabe, certains en éditions successives (le *Psautier*, l'*Evangéliaire* etc.). Le programme éditorial du Patriarche Athanase était vu par les Roumains comme éminemment orthodoxe: le premier livre paru à Alep fut un Psautier (*Kitāb al-zabūr al-šarīf*) portant sur le frontispice les armoiries de Brâncoveanu imprimées sur le *Missel* de Snagov, en 1701. Une deuxième édition fut imprimée en 1709. Ce livre fut réimprimé par Paul de Lagarde à Göttingen en 1876, portant le titre *Psalterium Job Proverbia arabice*. En 1706 furent imprimées à Alep les Évangiles, *Kitāb al-Inğīl al-Šarīf al-Ṭāhir wa-l-mişbāḥ al-munīr al-ẓāhir*, avec une introduction écrite par Athanase Dabbās, accompagnée par des Tables fournissant les heures et les circonstances pour la lecture de chaque passage des Évangiles. Ce volume contient des gravures superbes des quatre Évangélistes. L'aide est-européenne ne s'arrêta pas là: en 1708 une deuxième édition des Évangiles, contenant la même introduction, "fut imprimée de nouveau aux frais du noble Ioan Mazeppa le *hetman*". En 1707 suivit le *Livre des Perles Choisies*, *Kitāb al-durr al-muntaḫab*, lequel contient 34 propos de Saint Jean Bouche d'Or, avec une préface du Patriarche Athanase; en 1708, le *Livre des prophéties*, *Kitāb al-nubū'āt al-šarīf*, et l'*Apôtre*; en 1711, 66 homélies du Patriarche Athanasios II de Jérusalem, accompagnées d'un panégyrique composé par le Patriarche Chrisant Notaras (1707-1731); en 1711, un discours de Saint Jean Bouche d'Or au sujet de la fête des Paques, ensuite un *Octoichos* (*Kitāb al-Baraklitīkū*) en deux volumes et un *Traité sur la confession* (*Risāla wağīza tūḍaḥu kayfiyyat al-tawba*) composé par Dabbās. La plupart de ces volumes ont été ré-édites quelques décennies après dans les imprimeries des chrétiens libanais.

Le Tunisien Wahid Gdoura, auteur d'une monographie sur les débuts de l'impression au Proche-Orient, affirmait au sujet de l'imprimerie d'Alep: «Elle servit de modèle pour l'imprimerie de Shuaïr et de Beyrouth et forma les imprimeurs et les graveurs qui allèrent travailler au Mont Liban. L'art d'imprimer obtint le droit de Cité en Syrie grâce à elle.»[5] Cet événement est considéré comme le début de l'imprimerie dans l'Orient

[5] W. Gdoura 1985, *Le Début de l'Imprimerie Arabe à Istanbul et en Syrie: Évolution de l'Environnement Culturel (1706-1787)*, Tunis: Institut Supérieur de Documentation, 153.

ottoman, avec des conséquences importantes dans l'apparition de la presse arabe et, partant, dans le développement de la conscience nationale des peuples levantins.[6]

Des détails importants concernant les convictions de Dabbās se trouvent dans son ouvrage *Ṣalāḥ al-ḥakīm wa-fasād al-ʿālam al-ḏamīm*, que nous avons récemment mis en valeur dans une édition publiée par la Maison d'édition de l'Académie Roumaine, accompagnée de traduction anglaise, notes et commentaires. Il s'agit d'une traduction fidèle en arabe propre au milieu chrétien syrien du premier livre du Prince moldave Dimitrie Cantemir, imprimé à Iaşi en 1698, *Divanul sau gîlceava înţeleptului cu lumea sau giudeţul sufletului cu trupul* – «Le Divan, ou la querelle du sage avec le monde, ou la dispute entre l'âme et le corps» (le *Divan*, par la suite). Le livre comporte 144 feuilles imprimées sur deux colonnes – à gauche le texte roumain, en caractères cyrilliques, à droite, le texte grec. Il présente la vision de Cantemir au sujet de l'homme et du monde, la relation entre la vie intérieure et la vie sociale, ses réticences quant à l'ascétisme, ses convictions laïques et aussi son mépris des boyards moldaves. L'écrit abonde en références à la Bible, au *Gulistān* («Le jardin des roses») de Sa'di, aux anciennes chroniques roumaines, à la sagesse des moldaves. On y trouve aussi les sentences de Sénèque et de Saint Augustin et la doctrine rationaliste d'Andreas Wissowatius, figure marquante du mouvement des Frères Polonais. Le livre apparaît ainsi comme le fruit d'un esprit à la recherche de la vérité, attaché aux idées humanistes.

La version roumaine originale a été traduite en grec en 1697-1698 à partir du manuscrit envoyé par Cantemir au moine crétois Jérémie Cacavelas, instituteur de Cantemir, réviseur, à l'époque, de toutes les impressions grecques réalisées à Iashi. Cacavelas avait étudié la théologie, la philosophie et la médecine à Leipzig et à Vienne, il était médecin, professeur et écrivain et était devenu, en Valachie, supérieur du monastère de Plăviceni.

Le *Divan* a circulé dans tous les territoires habités par les Roumains aux 17ème et 18ème siècles. De nos jours on en trouve des exemplaires dans les bibliothèques de tout le pays et plusieurs ont été offerts aux monastères du Mont Athos. En dépit des mauvaises relations de Cantemir avec Brâncoveanu, le livre s'est trouvé dans les bibliothèques des hiérarques et nobles valaques. Un exemplaire se trouve à la British Library de Londres,

[6] C'est la raison pour laquelle on a dit que ce n'était pas par hasard que la «Renaissance arabe» (*Al-Nahda*, 18ème siècle) fit ses premiers pas en Syrie, à Alep, métropole cosmopolite et moderne, où elle fut promue tout d'abord par le clergé du pays (Samir Khalil Samir 1997, *Les communautés chrétiennes, membres actifs de la société arabe au cours de l'histoire*, dans «Proche-Orient Chrétien», t. 47, fasc. 1-3, 98).

acheté par le British Museum en 1835 avec la collection de Frederick North, Earl de Guilford. Comme les exemplaires imprimés étaient chers et difficiles à trouver, on en a fait un grand nombre de copies manuscrites en Moldavie, Valachie et Transylvanie: 18 manuscrits datés de 1703 à 1835 ont été décrits dans l'édition de 1974 du *Divan*.

Dans les manuscrits du *Divan* en arabe consultés jusqu'à présent, Dabbās précise qu'il n'est pas *l'auteur*, mais le *traducteur* du livre. En emportant le Divan de Cantemir en 1704, lors de son départ pour Chypre où il avait été nommé archevêque, Dabbās a traduit en arabe toute la version grecque. L'impression *en grec* de l'écrit joua, sans aucun doute, un rôle décisif dans cette entreprise, car le grec, langue de culture de tout l'espace post-byzantin, avait permis aux hiérarques arabes de communiquer librement et directement avec leurs amphitryons roumains. Le nom de Cantemir n'est point mentionné dans la version arabe. Avant l'identification de son vrai auteur en 1970 par l'érudit roumain Virgil Cândea, on considérait que le texte avait été écrit soit par Saint Basile le Grand, soit par le Patriarche Athanase lui-même. Le fait que Dabbās ait occulté le nom de l'auteur a été interprété comme un geste de loyauté envers Brâncoveanu, son protecteur, qui était l'ennemi politique de Cantemir. Il est possible aussi que le Patriarche ait été soumis à des contraintes locales et qu'il voulait éviter la censure ottomane.

Lu pendant deux cents ans au Proche-Orient, aussi bien dans les milieux chrétiens orthodoxes que dans ceux grec catholiques, le *Divan* arabe a été recopié jusqu'à la fin du XIXème siècle. On a identifié pour l'instant onze manuscrits, dont ceux de la Bibliothèque Nationale de France, Paris (*Ms. Arabe 6165*, 142 fol.) et la Biblioteca Apostolica Vaticana (*Ms. Arabe 337, no 2*, 226 fol.).

Le *Divan* représente un cas rare de circulation des idées en Europe, d'ouest à l'est et ensuite vers le Proche Orient. L'écrit a mis 23 ans seulement pour parcourir ce long chemin. Les conceptions protestantes, antitrinitariennes et puritaines d'Andreas Wissovatius, traduites en roumain par Cantemir et en grec par Cacavelas, ont traversé l'Europe d'Amsterdam à Iaşi, pour entrer dans le patrimoine de la littérature arabe chrétienne par une voie tout à fait inhabituelle. Il s'agit, probablement, du seul écrit imprimé en latin, traduit en roumain et en grec et traduit de nouveau en arabe parlé par les chrétiens de Syrie.

Le Patriarche Athanase fut sûrement attiré aussi bien par l'érudition de Cantemir que par le fait que le *Divan* contenait une belle collection de citations des grands philosophes et auteurs grecs et latins, des Pères de l'Eglise, des livres sapientiaux et populaires de plusieurs peuples. Réunies

dans un même traité d'étique philosophique, les citations des classiques ou des penseurs occidentaux de l'époque, des auteurs préchrétiens, des catholiques et des réformés ont élargi l'horizon culturel sud-est européen à la veille de l'époque moderne. Parmi d'autres, le livre renferme des extraits d'Aristote, Boèce, Cicéron, Démocrite, Epicure, Hésiode, Pythagore, Platon, Erasme, Berchorius, Bizzari, Crellius et Aconcio. Il est probable qu'outre les autres qualités du Divan, les options orthodoxes qu'il reflète – défendues avec conviction par Cantemir – aient joué un rôle important dans le choix du Patriarche arabe. La traduction témoigne d'une harmonie d'idées entre le traducteur et l'auteur – un orthodoxe né et élevé dans l'esprit des études classiques, respectueux des traditions nationales, désireux de faire entendre sa voix dans la culture universelle. Ce n'est pas par hasard que les deux s'intéressent à l'imprimerie, moyen moderne de communication: si le Patriarche Athanase s'est efforcé à procurer une imprimerie pour les syriens, Cantemir est resté célèbre aussi pour avoir introduit l'impression en caractères arabes en Russie à l'époque de la campagne orientale de Pierre Ier (1722).

Les ajouts au texte de Cantemir reflètent incontestablement la vision du Patriarche syrien sur les questions liées à la morale chrétienne et la conduite d'un bon croyant. Par de brefs commentaires, le traducteur exprime ses opinions en matière de théologie ou d'éthique. Il prend fermement position contre le polythéisme, souligne le concept de Résurrection, ajoute des notes pour expliquer des notions et expressions ignorées par le public de Syrie. Sans trop insister sur ce thème, que j'ai présenté ailleurs en détail[7], j'évoque seulement le sujet de ces notes: le port Chersonèse, les sirènes, le labyrinthe (prison) de Crète, les dieux Protée et Vertumne, ainsi que plusieurs commentaires philologiques.

L'intervention la plus importante du traducteur se trouve au Chapitre 39 du Livre III, qui renferme les lectures recommandées par Cantemir, ou plutôt par Wissovatius, aux lecteurs arrivés à la fin du livre. En tant qu'hiérarque dont les sermons étaient suivis par de nombreux croyants, il se préoccupait de propager des recommandations utiles quant aux livres spirituels. Les lectures conseillées ont été presque toutes remplacées par une liste d'ouvrages accessibles aux lecteurs de Syrie: *Perles choisies des enseignements de Saint Jean Bouche d'Or* (*Al-Durr al-muntaḫab min maqālāt al-Qiddīs Yuḥannā Famm al-Ḏahab*), collection d'homélies que le Patriarche Dabbās avait traduite et qui sera imprimée en 1707 sur la

7 Ioana Feodorov 2008, *The Arabic Version of Dimitrie Cantemir's Divan: A Supplement to the Editor's Note*, in «Revue des études sud-est européennes», Bucarest, XLVI, no. 1-4, 195-212).

presse apportée de Valachie; *Al-Hāwī al-kabīr*, version arabe du *Typicon* de Nikon le Pieux, hégoumène du monastère St. Siméon le Thaumaturge près d'Antioche (11ème siècle)[8]; la version abrégée de l'*Échelle Sainte* de St. Jean Climaque, l'hégoumène du monastère Sainte Catherine du Mont Sinaï; la traduction arabe du *De imitatio Christi*, se trouvant dans un des volumes imprimés à Rome par ordre de la *Propaganda Fide* etc.

L'intérêt du traducteur arabe pour l'œuvre de Cantemir, un contemporain qu'il ne connaissait pas, reflète parfaitement la solidarité ayant lié les Roumains aux chrétiens arabes, héritiers, eux aussi, de la tradition byzantine. Le contenu éthique et philosophique du *Divan* s'accordait à la doctrine chrétienne orthodoxe qui dominait la culture de l'Europe du Sud-est à ce moment-là. Le *Divan* offre nombre d'éléments qui le placent entre les écrits liant deux mondes et deux époques. Il allie la tradition au modernisme, la pensée orientale à celle de l'Europe occidentale.

Il y a peu de témoignages d'époque relatifs à la personnalité d'Athanase Dabbās. En 1708, Constantin Cantacuzino, érudit et dignitaire valaque, racontait dans une lettre à l'agent diplomatique du Hatman Mazepa de l'Ukraine[9] l'épisode de l'impression des livres arabes à Snagov et à Bucarest. Plus éloquent est le beau portrait consigné dans «L'Histoire des voïvodes de la Valachie par le Chancelier (*Vornic*) Radu Popescu», qui évoque le Patriarche juste après sa mort en 1724[10]: „(Athanase) était homme de Dieu, bon, doux, modeste, se gardant de tous les péchés, au point qu'il dépassait en altruisme tous ceux que j'ai vus de ma vie. Il a fait aussi des livres religieux orthodoxes en caractères arabes qu'il a imprimés ici, dans le pays, et que sa sainteté a emmenés au pays d'Antioche; et quand il les a distribués aux églises tous ont été remplis de joie, remerciant sa sainteté car ils n'avaient jamais vu pareille chose...". Ces évocations nous donnent l'image que la culture roumaine a gardée du Patriarche Athanase III: celle d'un hiérarque arabe chrétien orthodoxe, troublé par les mêmes problèmes que les Roumains vivant aux confins de l'Empire ottoman. Ce sont ses actions et non ses déclarations qui plaidaient en faveur de son attitude décidée pour l'orthodoxie. Au temps de l'Empire ottoman, lorsque le gouvernement des pays et des églises exigeait diplomatie et dissimulation, l'attitude changeante du Patriarche syrien

[8] Deux manuscrits de cet ouvrage se trouvent à Saint Peterbourg, l'un à l'Institut d'Études Orientales, l'autre à la Bibliothèque Nationale de Russie (v. Carsten-Michael Walbiner 1996, 250; n. 23; J. Nasrallah 1983, *Histoire du mouvement littéraire*..., III, 1, 110-122).

[9] Mentionnée par C. Şerban dans *Contribuţie la repertoriul corespondenţei Stolnicului Constantin Cantacuzino*, „Studii", 1966, t. 19, no. 4, 697.

[10] *Istoria domnilor Ţării Româneşti de Radu Popescu vornicul*, 1719-1728.

pouvait facilement passer pour une stratégie destinée à obtenir le soutien du Saint Siège. L'Église orthodoxe roumaine se confrontait en même temps à l'église catholique qu'à celle protestante: le Patriarche syrien n'aurait pas été traité avec une telle considération et générosité s'il n'avait pas fait preuve de son attachement aux valeurs de la foi orthodoxe de tradition byzantine. Pour ses amphitryons valaques, Dabbās fut un digne successeur d'un autre hôte syrien des voïvodes roumains, le Patriarche Macaire III Ibn al-Zaʿīm (1597-1672), dont on gardait aux cours princières de Valachie et de Moldavie le souvenir d'un défenseur des valeurs grec-orthodoxes. Compte tenu de l'accueil chaleureux à la cour valaque, de la générosité du Prince Brâncoveanu et de l'estime des hauts dignitaires et hiérarques du pays il semble évident que, pour les Roumains, le Patriarche Athanase III Dabbās garda l'image d'un pilier de la foi orthodoxe.

Şcoala Ardeleană[1] et la littérature roumaine ancienne

ALIN MIHAI GHERMAN
Université "1 Decembrie 1918" – Alba Iulia

Les études consacrées à la littérature roumaine de la fin du XVIII[e] siècle et du début du XIX[e] siècle ont soutenu avec de solides arguments les solidarités de «Şcoala Ardeleană» avec la littérature créée pendant plusieurs siècles dans l'espace roumain, qui est désignée par le syntagme «literatura românească veche»; ces études soutiennent avec des arguments aussi solides la discontinuité culturelle produite exactement à cette époque-ci, ce qui a mené à la désignation de cette période par l'expression «littérature roumaine pré-moderne». Dans notre étude nous nous proposons de surprendre l'adhérence et respectivement les fractures qui se produisent à cette époque, devançant la culture moderne uniquement au niveau de la littérature et de la culture roumaine de l'époque, pour continuer à l'avenir par l'extension de la ci-présente investigation au niveau des littératures de Moldavie et de Valachie. Un des arguments qui nous autorisent à faire cette fragmentation de la recherche, qui est d'ailleurs intolérable du point de vue de la rigueur scientifique, est offert par la situation politique, culturelle et religieuse qui diffère dans les régions du Saint-Empire Romain de la Nation Germanique (nom sous lequel a fonctionné jusqu'en 1805 l'empire allemand dirigé par la dynastie de Habsbourg) et dans les deux Principautés Roumaines.

Dans l'espace géographique habité par des Roumains, qui était sous la domination habsbourgeoise (la Transylvanie historique, les régions de Bihor, Banat, Parţium et la Bucovine, pendant les dernières décennies du XVIII[e] siècle) il y avaient des différences surgies de différentes modalités d'administration: la région de Banat et celle de Bucovine se trouvaient directement sous le contrôle de la Cour de Vienne, la Transylvanie était

[1] Şcoala Ardeleană [L'École Transylvaine], nom générique pour désigner le mouvement des Lumières chez les Roumains de Transylvanie.

administrée par le Guberniu et pour ce qui était de l'administration du royaume hongrois, l'empereur de Vienne était en même temps le roi de Hongrie; ces formes administratives facilitaient ou bien elles pouvaient entraver aux initiatives de réforme venues de la part de l'autorité centrale, ce qui a fait que la Banat et la région de Bihor aient été les plus sensibles face au processus de modernisation, tandis que la Transylvanie, par exemple, a connu certains retards dus à l'opposition manifestée par la Diète, qui était dominée par les nobles. Pourtant, les vecteurs principaux de l'évolution culturelle restent communs. À la différence des réalités moldaves ou de celles de Valachie, dans l'espace transylvain la population était divisée dans deux églises différentes, celle orthodoxe et celle gréco-catholique, ce qui a parfois engendré des différences en ce qui concernait la vitesse de modernisation de la culture et, respectivement, l'adhérence à la culture ancienne, qui était orthodoxe par excellence. Mais toutes ces différences sont bien minimales par rapport à la communication dans le cadre de l'ethnie, qui a culminé avec le *Supplex Libellus Valachorum* et le mouvement l'ayant suivi.

Les chercheurs ont relevé depuis longtemps les échos enregistrés par l'historiographie ancienne roumaine au niveau du développement de l'historiographie de Şcoala Ardeleană. Créée dans le contexte d'une spiritualité médiévale, qui continuait la structure conservative de la principauté de Transylvanie et qui était confirmée par *Approbatae et compilatae Constitutiones*, en tant que moyen d'argumentation politique pour l'octroi de droits politiques et civils aux Roumains, l'historiographie des Roumains de Transylvanie ayant vécu à l'époque des Lumières fait appel à des chroniques moldaves (Grigore Ureche, Miron et Nicolae Costin) et de Valachie (tout particulièrement à l'ouvrage *Letopiseţul cantacuzinesc – Les Annales des Kantakuzens*), mais pour ce qui est de la période antérieure à la création des États roumains, l'appel est fait à *Hronicul vechimii a româno-moldo-valahilor – La chronique de l'ancienneté des roumains-moldo-valaches*, qui avait été acheté par Inochentie Micu Clain. D'après ce que nous savons, jusqu'à nos jours, une analyse n'a jamais été faite au sujet de la manière de laquelle les historiens transylvains ont fait appel aux sources ci-dessus mentionnées. Si Samuil Micu, le plus proche de l'esprit de l'ancienne littérature, réécrit, la plupart des fois en les citant uniquement dans la bibliographie, les chroniques moldaves ou celles de Valachie, encore plus pour ce qui est de la vie de Constantin Brâncoveanu, il traduit et pastiche *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia* appartenant à Antonio Maria Del Chiaro ou d'autres ouvrages écrits par des chroniqueurs hongrois, ce qui fait de l'identification des sources une opération délicate et

rigoureuse[2], Gheorghe Şincai, lui, il opte pour une solution plus rigoureuse, tout en citant dans sa Chronique des textes entiers extraits de ses sources bibliographiques. Un pas bien défini vers une historiographie scientifique est fait par Petru Maior, celui qui, aussi bien dans *Istoria pentru începutul românilor în Dachia – L'histoire pour les débuts des Roumains en Dacie*, que dans *Istoria besearecii Românilor – L'Histoire de l'Église des Roumains* mentionne utilisant un caractère à part des lettres et en utilisant les crochets l'information reprise des sources utilisées ou bien il mentionne dans des notes, écrites en bas de page, toute information reprise d'autres sources[3]. Nous suivons ainsi un chemin parcouru par l'historiographie à travers lequel celle-ci se détache de celle traditionnelle, de source médiévale, tout en se dirigeant vers l'utilisation des instruments scientifiques bien précis.

Si la lexicologie a surtout été envisagée en tant qu'une série d'essais individuels, sans rapport avec la lexicologie de la littérature ancienne, des études plus détaillées ont montré le fait qu'au moins l'ouvrage *Dicţionarul latin-român* (*Dictiones Latinae cum Valachica earum interpretatione*) rédigé entre 1691-1702 par Teodor Corbea de Braşov, celui-ci ayant rempli à cette époque-ci la fonction de secrétaire de langue latine de Constantin Brâncoveanu, a enregistré des échos directs[4].

Les textes religieux constituent une situation tout à fait particulière. Puisqu'au moment de son union avec Rome, l'Église Gréco-Catholique des Roumains de Transylvanie avait fermement formulé la condition de préserver le rite oriental, pour ce qui est du domaine des livres de culte il n'y avait pas des différences entre ceux imprimés en Transylvanie

---

[2] La seule édition du texte de Samuil Micu 1993, *Istoria românilor*, Bucureşti: Editura Viitorul Românesc, faite par Ioan Chindriş, à part le grand nombre de fautes dues à la transcription, est encore loin de remplir ces exigences.

[3] Malheureusement, l'édition de *Istoria besearicii românilor* (1995, Bucureşti: Editura Viitorul Românesc) faite avec autant d'erreurs par Ioan Chindriş élimine toutes les citations de l'œuvre de Petru Maior du texte et des documents consultés.

[4] Le manuscrit, arrivé à Vienne entre les mains de Radu (Rudolf) Cantacuzino est acheté par Inochentie Micu Clain pour une somme considérable. Préservé à Blaj, il est devenu la source du dictionnaire de Grigore Maior, Samuil Micu et Ian Bob, et, probablement celle de Ştefan Crişan Körössi aussi (Teodor Corbea 2001, *Dictiones latinae cum Valachica interpretatione*, Cluj-Napoca: Clusium (ediţie şi studiu introductiv de Mihai Gherman); Alin-Mihai Gherman 1987, *Posteritatea dicţionarului lui Teodor Corbea*, dans "Cercetări de lingvistică", nr. 1-2; Grigore Maior 2001, *Institutiones lingae Valachicae* şi *Lexicon Compendiarium*. Alba-Iulia (Ediţie, studiu introductiv, indice şi note de Alin-Mihai Gherman). Par l'intermédiaire du dictionnaire de Samuil Micu, le matériel appartenant à Teodor Corbea est entré dans la composition de l'ouvrage *Lexiconul de la Buda*.

d'abord par les gréco-catholiques (le premier ouvrage y imprimé est un *Strastnic – Livre liturgique pascal*, Blaj, 1553) et ceux imprimés par et pour les orthodoxes à Braşov, Buda, Sibiu et Vienne à partir des deux dernières décennies du XVIIIe siècle, mais aussi entre ceux imprimés en Transylvanie et la production typographique pareille publiée en Valachie et en Moldavie durant la même période. Une étude comparative détaillée à ce sujet n'a pas encore été faite.

Les rapports de solidarité entretenus par Şcoala Ardeleană avec la culture ancienne sont bien évidents. Mais, la conscience est aussi évidente, conformément à laquelle l'écriture des représentants de Şcoala Ardeleană entrait dans une nouvelle époque, distincte par rapport à celle de leurs prédécesseurs. Ce fait est prouvé par le premier essai de rédiger une bibliographie des textes écrits en roumain ou de ceux écrits par des auteurs roumains.

Il existe un chapitre de l'ouvrage *Scurtă cunoştijnţă a istorii românilor*[5] *– Brève connaissance de l'histoire des Roumains* appartenant à Samuil Micu Clain, qui n'est pas enregistré par l'histoire de la bibliographie roumaine. Il s'agit de *Scriitorii cei româneşti – les écrivains roumains et Statul românilor din Ardeal – L'État des Roumains de Transylvanie*. Les deux apparaissent chez Samuil Micu dans *Partea a III-a – Troisième partie, où Să numără stăpânitorii Ardealului şi a Ţării Româneşti şi ai Moldovii – L'on compte les dirigeants de la Transylvanie et de la Valachie et de la Moldavie*. À notre avis, ce que les chercheurs n'ont pas minutieusement analysé jusqu'à nos jours, c'est le fait que ce chapitre interrompt la structure chronologique de l'histoire roumaine contenue par *Partea a II-a – Deuxième partie: Descălecarea romanilor în Dachia – L'arrivée des Romains en Dacie et Partea a IV-a – Quatrième partie: Să arată cum că românii din Dachia de neam sânt de la Roma – L'on démontre que les Roumains de Dacie ont leurs origines à Rome et Partea a V-a – cinquième partie: Despre creştinătatea românilor – Sur la chrétienté des Roumains*.

Cette section, d'ailleurs, a chez Samuil Micu une structure hétéroclite, aussi bien de point de vue chronologique, que de point de vue thématique[6], tout en suivant une logique uniquement pour ce qui est de la documentation des points historiques sur lesquels Şcoala Ardeleană L'École Transylvaine

---

[5] Nous utiliserons l'édition de Cornel Cîmpeanu 1963, Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

[6] Par exemple, après *Craii Ţerei Ungureşti* (qui comprend la liste des rois hongrois jusqu'au combat de Mohács) et *Prinţii Ardealului* (qui comprend la chronologie des princes transylvains d'après 1571).

fondait son discours politique; l'ancienneté, la romanité et la continuité de la population roumaine au Nord du Danube. En ignorant ces aspects, nous ne pouvons pas comprendre comment, après le chapitre *Statul românilor din Ardeal – L'État des Roumains de Transylvanie* (qui veut être une synthèse de la situation des Roumains de l'histoire des deux chapitres antérieurs), l'on revient à l'histoire de l'Empire roumain-bulgare de Ioniţă et Asan (*Românii şi bulgarii să despart de la greci – Les Roumains et les Bulgares se séparent des Grecs*). De la même manière, *Scriitorii cei din români – Les écrivains issus des Roumains* ne trouve de justification logique que dans l'essai d'inventorier les personnalités culturelles issues du peuple roumain et d'utiliser l'argument que les conditions politiques (invasions barbares mais aussi bien une situation défavorable des Roumains pendant les époques plus récentes) pouvaient expliquer le nombre plus réduit des écrivains roumains.

Cette discussion est compliquée (ou bien elle est simplifiée) par la présence d'un texte similaire dans un manuscrit appartenant à G. Şincai *Colecţie de documente – Recueil de documents*, le manuscrit roumain 499 de la Bibliothèque de la Filiale de Cluj-Napoca de l'Académie Roumaine, texte assez peu recherché jusqu'à nos jours. Moins imposant que les tomes volumineux du *Colecţia de documente – Recueil de documents* qui, à notre avis, n'est pas, lui non plus, assez analysée –, il a induit les chercheurs en erreur par le fait qu'il semblait être un seul extrait de tous ceux que le laborieux historiographe a rédigés en vue de se documenter pour son ouvrage *Hronicul – La Chronique*.

Sa première partie, ayant le titre *Domnia lui Petru-Vodă cel poreclit Şchiopul – Le règne de Petru-Vodă, surnommé Le Boiteux*, écrite en lettres latines et avec une orthographe qui respecte approximativement celle de *Elementa linguae Daco-Romanae sive Valachicae*, constitue un vaste extrait de la chronique de Nicolae Costin qu'il avait consultée dans la Bibliothèque de Blaj[7]. D'ailleurs, suite à la confrontation de l'écriture du manuscrit de Şincai avec la note qui attribue la copie de la chronique de Nicolae Costin à Miron Constantin logofăt, nous pouvons affirmer que l'auteur de cette dernière est toujours Şincai[8]. L'extrait du manuscrit de Nicolae Costin s'étend du feuillet 1r jusqu'au feuillet 23[v.] et il a sûrement été utilisé à l'élaboration de l'ouvrage *Hronicul – La Chronique*, puisque divers renseignements sont barrés d'un trait après avoir été introduits

7 Actuellement ms.rom. 53 à la Bibliothèque de la Filiale Cluj-Napoca de l'Académie Roumaine.

8 D'ailleurs, partout dans sa *chronique*, Şincai cite copieusement le manuscrit de la chronique de Nicolae Costin comme étant celle de Constantin Miron Logotheta.

dans le texte de son propre ouvrage, s'agissant ici d'une technique utilisée dans le traitement des renseignements qui figurent dans *Colecţia de documente – Recueil de documents*.

Les feuillets 24^r-28^v contiennent un texte fragmentaire écrit en caractères cyrilliques, *Scriitorii cei din români – Les écrivains issus des Roumains*. Les feuillets 29-31 sont vierges. Les feuillets 32^r-35^v contiennent un texte écrit en caractères cyrilliques *Statul românilor din Ardeal – L'État des Roumains de Transylvanie*. Les annexes du texte, qui contiennent des documents ou des citations extraites de ceux-ci, sont écrites en latin. Les feuillets 36^r-42^v contiennent une *Predică – Homélie* écrite toujours en caractères cyrilliques, dont il manque la partie introductive. Le feuillet 43 est vierge. Le feuillet 44 contient une lettre du comte Daniel Vass adressée à G. Banffy, le gouverneur de Transylvanie, datée le 22 juin 1792, à Cluj où il prie pour un emploi. La reliure du manuscrit a été faite après avoir été déposé à Cluj, au début des années 1960, à cette occasion ayant été produit un renversement de l'ordre des feuillets du texte intitulé *Scriitorii cei din români – Les écrivains issus des Roumains*[9]. Compte tenu des filigranes du papier et de quelques données biographiques figurant dans la biographie de Şincai, nous pouvons affirmer que les textes du manuscrit ont été rédigés, pour la plupart, avant 1791. Pour soutenir notre affirmation, nous pouvons facilement trouver des arguments dans presque chacun de ces textes[10].

Si ce chapitre nous apparaît comme étant atypique pour le genre d'histoire professée par Samuil Micu dans ses écrits (tout particulièrement dans *Istoria, lucrurile şi întâmplările românilor – L'histoire, les choses et les faits des Roumains*), il devient parfaitement organisé de point de vue logique s'il est envisagé en tant que synthèse historique de la situation des Roumains offerte comme base de documentation en vue de la rédaction du Supplex de 1791. Nous nous trouvons, donc, devant le premier essai bibliographique de notre culture, qui souligne l'entrée de notre société dans une nouvelle période de son évolution culturelle et qui tente d'inventorier les efforts culturels de jusqu'alors.

Devant cet état des faits, nous nous posons, légitimement, la question suivante: Est-il possible que Gheorghe Şincai eût copié ces chapitres sur un manuscrit appartenant à Samuil Micu, peu de temps après leur rédaction? Une telle explication serait logique si nous envisageons la structure de la première partie du manuscrit de Şincai, qui contient un extrait de

9 La reliure est certainement réalisée vers 1960.

10 Pour une présentation plus détaillée du manuscrit, à consulter aussi Alin-Mihai Gherman 2001, *Literatură românească din Transilvania între preiluminism şi preromantism*, Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă.

la chronique de Nicolae Costin. D'autres arguments en faveur de notre hypothèse pourraient être constitués par le fait que la structure analytique??? de l'ouvrage *Hronicului – La Chronique* appartenant à Şincai ne contient pas de tels chapitres synthétiques. Il faut bien remarquer aussi le fait que ni *Istoria, lucrurile şi întâmplările românilor – L'histoire, les choses et les faits des Roumains* de Micu, ni d'autres écrits historiographiques lui appartenant, ne contiennent pas de tels chapitres.

Les différences que nous pouvons signaler entre le manuscrit de Gheorghe Şincai et celui de Samuil Micu sont pourtant notables: l'appareil documentaire annexé est identique dans le cadre des deux variantes du texte Statul românilor din Ardeal – L'État des Roumains de Transylvanie tandis que le texte proprement-dit, écrit en roumain, comme les annexes aussi, écrites en latin, sont presque identiques, avec très peu de différences.

Pour ce qui est des deux textes, *Scriitorii cei din români – Les écrivains issus des Roumains* et *Alţi scriitori româneşti – D'autres écrivains roumains*, nous croyons bien être en droit d'envisager avec plus d'attention la possible paternité de deux textes et d'examiner aussi la possibilité qu'ils aient été initialement rédigés par Şincai et ultérieurement repris avec des modifications par Micu dans son propre ouvrage.

Scriitorii cei româneşti – Les écrivains issus des Roumains et *Alţi scriitori româneşti – D'autres écrivains roumains* contiennent des renseignements antérieurs à l'année 1792, puisque tous les ouvrages y cités avaient été rédigés ou traduits avant cette date-ci. Il manque cependant la liste des ouvrages appartenant à Samuil Micu, que nous trouvons uniquement dans *Scurtă istorie – Brève histoire*, mais aussi bien dans le cas de celle-ci, il faut noter que tous les ouvrages annoncés dans ce fragment sont bien antérieurs à la date de la parution de l'ouvrage en question. Il y manque, par exemple, *Loghica – La logique* et *Dreptul firii – Le droit de la nature*, dont la première traduction, commencée avant cette date-ci, n'a été qu'ultérieurement finalisé.

Şincai offre des renseignements plus exacts que ceux donnés par Micu quant à l'ouvrage *Evanghelia cu învăţătură (Cazania I) – L'Évangile par l'étude* de Coresi en affirmant qu'il avait été imprimé dans les années 156..[11] et non pas dans les années 158.. tel que Samuil Micu l'affirme. Mais chez les deux auteurs, il y a des ouvrages mentionnés qui sont soit disparus, soit en train d'être identifiés, en étant traités d'anonymes jusqu'à présent. Nous citons ci-dessous quelques-uns de ceux-ci:

[11] Les dernières recherches entreprises par A. Mareş et I. Gheţie apprécient que le texte a été imprimé en 1567. Les recherches antérieures, y compris l'opinion formulée par Timotei Cipariu, approximaient la date de l'impression en 1564.

Nous ne savons rien sur les nombreux ouvrages intitulés *Cazania – Homélie*, rédigés par Inochentie Micu Clain. Nous nous posons la question si parmi le grand nombre d'homélies transylvaines datant du XVIII[e] siècle, qui ont été trop facilement jugées comme étant des copies de *Carte românească de învăţătură – Recueil roumain d'homélies* ou bien des *Cazaniile lui Ilie Miniat – Homélies de Ilie Miniat* l'on ne pourrait pas les identifier. Nous ne savons rien du tout sur les homélies de Ivaşcu (Evaşcu), moine au monastère de Muncaci. Comme ce nom-ci était le seul nom roumain attribué aux moines de Muncaci, nous pourrions envisager la possibilité que c'était bien lui qui ait fait la traduction de l'ouvrage *Catechismuşului – Le Catéchisme* imprimé à Trnava en 1724.

Une analyse attentive des listes contenues par les deux textes pourrait apporter encore plus de nuances, voire même des informations inédites en ce qui concerne notre image sur la culture roumaine à l'époque des Lumières. C'est, d'ailleurs, ce que nous proposerons dans une étude ultérieure.

Vieux livres de la Bucovine historique en inventaires ecclésiastiques de la fin du XVIII[e] siècle. Bref aperçu

OLIMPIA MITRIC
Université "Ştefan cel Mare" – Suceava

Dans cet article, on met en valeur pour la première fois, du point de vue bibliographique et historique, les inventaires originaux les plus anciens (compte tenant de ce qu'on a publié jusqu'aujourd'hui), des années 1785-1800, appartenant à quelques bibliothèques de paroisse de la Bucovine historique; il s'agit exactement des églises de Sadova, Samuşin, Satul Mare, Securiceni-Reuseni, Solca, Soloneţ, Stroieşti, Stulpicani, Stupca, Suceava (l'ancienne église métropolitaine Saint-Georges et l'église Saint-Nicolas) et Şcheia. On garde ces inventaires dans le Fonds du Siège métropolitain de Bucovine, sous la surveillance des Archives de l'État de Cernăuţi (dossier 2264).

Il n'y a que l'église de Samuşin, un village fondé sous le règne de Basile Lupu, de l'ancien protopopiat de Nistre, qui soit situé au nord de la Bucovine, sur la rive moldave du Nistre (de nos jours en Ukraine)[1].

Ces inventaires – sources historiques de premier rang, qui seront publiés en tant que documents proprement dits, également – reflètent la dotation de ces églises, à la fin du XVIII[e] siècle: on y décrit les vases sacrés, les objets précieux, les vêtements sacerdotaux, les livres, l'iconostase, les icônes, les chandeliers, les bannières, les candélabres, les airs, les clochers. De plus, dans certains cas, les descriptions sont plus complètes: dans la rubrique «*Făptura bisericii*», on signale en quoi sont-elles bâties les églises, combien de croix y a-t-il sur les tours, on fournit des données sur le clocher,

[1] Nicolai Grămadă 1996. *Toponimia minoră a Bucovinei.* Vol. II, responsable de l'édition, étude introductive, bibliographie, notes et index: Ion Popescu-Sireteanu. Préface: D. Vatamaniuc, [s.l.], éditions Anima, 430.

sur les planchers, et dans la «*Măsura locului bisericii*» on en apprend les dimensions. On n'y manque pas les renseignements au sujet de l'état de conservation de ces biens.

Les inventaires sont signés par le maire, le curé de la paroisse, les curateurs de l'assemblée laïque, et certifiés par les sceaux de l'État ou de l'église.

Le sommaire des Inventaires est généralement le même, étant constitué selon un certain modèle, avec les mêmes rubriques: Nombre des objets, Dénomination précise, Prix, Adnotation; les descriptions des objets sont tantôt complètes, tantôt succinctes en fonction de l'instruction et de l'application du prêtre.

Toutes ces descriptions qui portent l'empreinte du langage régional, sont d'autant plus précieuses quand on pense que la plupart des églises décrites sont disparues pour toujours et il n'y a que les informations de ces inventaires qui puissent aider, dans une grande mesure, à la reconstitution de la construction de ces églises, des listes des biens qui leur ont appartenu. Par exemple, des douze églises décrites dans nos inventaires, aujourd'hui en existent quatre; il y a ainsi, des monuments historiques de grande importance: l'église Saint-Nicolas de Soloneţ, l'église Saint-Nicolas de Suceava, l'ancienne église métropolitaine Saint-Georges de Suceava et l'église Saints-Apôtres-Pierre-et-Paul de Solca (l'ancien monastère de Solca). Les autres n'existent plus; les églises Saint-Georges de Sadova (dont le patron fut assumé par la nouvelle église) et Saint-Nicolas de Securiceni ne sont signalées dans le réputé *Répertoire* de N. Stoicescu, non plus[2].

La rubrique des livres n'y manque guère. L'on connaît ainsi l'existence des livres dans ces églises à un moment donné.

Ces *Inventaires* contiennent la description de 159 livres en roumain et en slavon:

– environ 125 livres liturgiques roumains des XVIIe-XVIIIe siècles, imprimés dans des centres d'imprimerie de Bucarest, Jassy, Râmnic, Buzău, Blaj, Rădăuţi; parmi eux, à mentionner trois livres d'enseignement, *cazanii* (*Ucitelnă* ou *Citelnă*), qui pouvaient être lus non seulement par le prêtre, mais aussi par d'autres serviteurs de l'église, par leurs fils tout comme par d'autres amateurs. On y mentionne *Cazania* de Barlaam (Jassy, 1643) et, probablement, *Chiriacodromion* de Blaj, 1699.

– 31 livres slavons (nommés, «*serbes*») imprimés à Kiev et Lvov.

[2] N. Stoicescu 1974, *Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Moldova*, Bucureşti.

– trois manuscrits: deux en roumain (*Protocoale*), et un manuscrit slavon (*Évangile*).

Nous avons également remarqué certaines préférences pour quelques centres d'imprimerie, tel le cas de l'église de Şcheia où l'on a enregistré cinq livres de Blaj, tandis qu'à Soloneţ, cinq livres de Râmnic.

Dans presque toutes les situations, on spécifie l'année et le lieu de l'imprimerie, tout comme d'autres éléments de description: le format, la langue et les caractères cyrilliques ou latins, la reliure, l'état de conservation.

Ne pas négliger les noms des prêtres, les éléments de leurs biographies, ceux des autres serviteurs des églises, et des fonctionnaires méritoires dans l'épanouissement de l'établissement de culte en question, partie intégrante du passé historique de ces sites.

Pour les linguistes également, la terminologie employée présente une grande valeur, de même que certaines constructions archaïques.

Puisque notre aperçu ne nous permet pas la présentation des livres de tous les Inventaires, pour exemplifier, nous allons nous borner à la transcription de ceux du sommaire de l'Inventaire de l'église de l'Ascension du village Stulpicani: *Inventarium asupra sfintelor vase, odoarălor şi veşmintelor bisericii parohielnice hramul Înălţărei Domnului Iisus Hristos, din satul Stulbicanii [...] 8 ghenar, anul 1800* («Inventaire sur les vases sacrés, les objets précieux et les vêtements de l'église paroissiale de l'Ascension de notre Seigneur Jésus Christ, du village Stulbicani [...] 8 janvier de l'année 1800»)[3].

Nous avons à faire avec un vieux village, offert par Étienne le Grand au monastère de Voroneţ, l'année même de sa construction, 1488[4]. Jusqu'à présent, la mention connue, la plus ancienne au sujet de l'église de ce village, date du 4 février 1819 et se trouve dans le rapport du prieur des paroisses de Câmpulung, Grigore Corlăţan, adressé au Consistoire Orthodoxe de Cernăuţi, à la suite de l'inspection périodique[5]. Dans son rapport détaillé (en cinq points) sur l'état insatisfaisant de l'église, à partir du toit jusqu'aux fondations, le prieur demande qu'on fasse construire une nouvelle église, en pierre (ce qui allait se passer les années suivantes), puisque «cette église destinée à 120 familles ou bien 598 âmes, s'avère trop petite, de façon que là-dedans il n'y a pas de place pour plus de 100 âmes […]. Et notamment,

[3] Archives de l'État de Cernăuţi, Fonds Métropolitain de Bucovine, dossier 2264, f. 36-39.

[4] Nicolai Grămadă, *op. cit.*, 461.

[5] D.J.A.N. (Direction Départementale des Archives Nationales) – Suceava, Fonds Métropolitain de Bucovine, section 6/2, dossier 71, f. 2-2^{v}. (*Apud* Vasile Diacon, 1989. *Vechi aşezări pe Suha bucovineană. Pagini monografice*, Iaşi: Université «Al.I. Cuza», 213, note 8).

dedans et au dehors tout en est vieux, faible et endommagé, l'église existant depuis 300 ans»[6].

Tout en prenant le vocable et l'inventaire de celle ancienne, la nouvelle église fut inaugurée en 1823, le jour même de l'Ascension du Seigneur[7], comme l'on apprend du protocole conclus à la suite de l'inspection du 5 octobre 1824, rédigé par le même prieur, Grigori Corlăţan[8]. Dans le premier paragraphe du protocole «Aflare bisericii pe dinafară» (*Analyse de l'aspect extérieur de l'église*), on décrit, sans trop de détails, la nouvelle église et les constructions adjacentes. Dans le deuxième paragraphe «Pentru cele dinăuntru bisericii» (*Pour ceux du dedans de l'église*), on confirme, entre autres, l'existence de l'Inventaire et des livres: «Ivintarium să află, de pe cari s-au luoat sama toate lucrurile bisericeşti» (*L'Inventaire existe, d'où on en a pris toutes les choses ecclésiastiques*); «Cărţi sânt de ajuns, înse cam stricate la legătură» (*Des livres, il y en a assez, mais un peu endommagés quant aux reliures*).

Cette nouvelle église a fonctionné plus de 121 ans, jusqu'à 7 octobre 1944, à dix heures, lorsqu'elle fut bombardée par les soldats allemands en retraite[9]. De cette façon, conformément à la Fiche de l'immeuble sinistré[10], on perd pour toujours, à côté des autres objets précieux (iconostase, icônes, croix, calices etc.), à côté de la bibliothèque paroissiale (constituée de 500 volumes), les vieux livres également (dans la Fiche on n'a inscrit qu'une Evangile, assurément celle de l'autel) qui se seraient gardés dans l'ancien Inventaire.

En ce qui concerne les livres inventoriés, onze en sont des livres roumains, livres du Vieux et du Nouveau Testament et liturgiques, «suffisants» pour les besoins d'une église villageoise, comme l'on précise dans le deuxième protocole mentionné. Ils sont imprimés dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle, dans des centres d'imprimerie représentatifs pour les trois pays roumains (Jassy, la plupart, Bucarest, Râmnic et Blaj) et reflètent la composition du patrimoine de livre roumain ancien, identifié de nos jours sur le territoire du département Suceava, chez les principaux

---

6 D.J.A.N. – Suceava, Fonds Métropolitain de Bucovine, section 6/2, dossier 71, f. 2-2[v]. (Voir aussi Vasile Diacon, *op. cit.*, 213).

7 À Stulpicani, N. Stoicescu, *op. cit.*, 783, fait mention de l'église de l'Ascension de 1823.

8 D.J.A.N. – Suceava, Fonds Métropolitain de Bucovine, section 6/2, dossier 30/1824-1859, f. 1-1[v]. (Voir aussi Vasile Diacon, *op. cit.*, 214).

9 D.J.A.N. – Suceava, Fonds Préfecture du département de Câmpulung, dossier 35/1944, f. 66. (Voir aussi Vasile Diacon, *op. cit.*, 214, qui donne de façon erronée la date de 5 septembre 1944).

10 D.J.A.N. – Suceava, Fonds Préfecture du département de Câmpulung, dossier 35/1944, f. 66.

possesseurs de valeurs bibliophiles11. Pour chaque titre décrit, nous indiquons la position dans la BRV et le nombre d'exemplaires attestés dans le département Suceava, des chiffres édificateurs pour la circulation et la fréquence de ces livres. Comme l'on peut s'apercevoir, certaines éditions sont plus rares dans la zone.

Sans aucun doute, la contribution à l'enrichissement des informations déjà connues à l'égard de la circulation du livre ancien dans la Bucovine historique sera substantielle grâce à la valorisation de ces Inventaires, que nous avons identifiés dans le Fonds Métropolitain de Bucovine, gardé de nos jours dans les Archives de l'État de Cernăuţi et, partiellement, à D.J.A.N. – Filiale de Suceava.

ANNEXE

Le livre roumain ancien dans l'Inventaire de l'église de l'Ascension du Seigneur du village Stulpicani (1800):

Una Evanghelie moldovenească, în coală, tipărită la Iaşi, din anul 7270 (1762)[12]*, legată bine pe scândură cu săftian negru, chiotorile de alamă galbănă, bună de slujit, 8 lei.* [Un Evangile moldave (roumaine – n. n.), in folio, imprimé à Jassy, l'année 7270 (1762), aux couvertures en bois bien reliées en maroquin noir, fermetures en cuivre jaune, bonne à utiliser, 8 lei].

Una Leturghie moldovenească, în coală, tipărită la Iaşi, la anul 7267 (1759)[13]*, legată bine pe scânduri, cu săftiian negru, bună de slujit, 8 lei.* [Une Liturgie moldave, in folio, imprimée à Jassy l'année 7267 (1759) aux couvertures en bois bien reliées en maroquin noir, bonne à utiliser, 8 lei].

Un Apostol moldovenesc, în coală, tipărit la Bucureşti[14]*, legat bine pe scânduri, cu săftiian roşu, 9 lei.* [Un Apostol (Actes et Epitres des Apôtres) moldave, in folio, imprimé à Bucarest, aux couvertures en bois bien reliées en maroquin rouge, 9 lei].

Un Menii mare, în coală, tipărit la Bucureşti, din anul 1777[15]*, legat pe scândură, cu meşină neagră, bun de slujit, 16 lei.* [Un Menii grand (Antologion – n.n.), in folio, imprimé à Bucarest en 1777, aux couvertures en bois reliées en maroquin noire, bonne à utiliser, 16 lei].

---

11 Voir Olimpia Mitric 2005, *Cartea românească veche în judeţul Suceava (1643-1830). Catalogue*, vol. I-IV. Préface du professeur I.C. Chiţimia, Suceava, 1992-1995, II[e] édition revue et augmentée, Suceava: éditions de l'Université «Etienne le Grand», 18-22 (Paragraphe Vieux livre roumain dans le patrimoine du département Suceava).

12 *BRV* II (330) (32 exemplaires).

13 *BRV* II (313); IV, 248 (35 exemplaires).

14 Les éditions véhiculées à l'époque, 1743, 1764, 1774, 1784.

15 *BRV* II (398); D. Poenaru, 212-215 (17 exemplaires).

Un Oftoic, în coală, tipărit la Iaşi[16]*, vechi, stricat la multe locuri, 6 lei.* [Un Octoïque, in folio, imprimé à Jassy, ancien, endommagé par endroits, 6 lei].

Un Triod moldovenesc, în coală, tipărit la Bucureşti, din anul 7277 (1769)[17]*, slab la legătură, 15 lei.* Acesta trebuie legat şi va fi bun de slujbă. [Un Triod moldave, in folio, imprimé à Bucarest en 7277 (1769), à faible reliure, 15 lei. Celui-ci doit être relié et il sera bon à utiliser].

Un Pentecostari moldovenesc, în coală, tipărit la Iaşi, din anul 7261 (1753)[18]*, legat pe scândură cu săftian negru, bun de slujit, 9 lei.* [Un Penticostaire moldave, in folio, imprimé à Jassy en 7261 (1753), aux couvertures en bois reliées en maroquin noir, bon à utiliser, 9 lei].

O Psaltire moldovenească, coala în 4, tipărită la Râmnic, legătura slabă, fără velet[19]*, 4 lei.* [Un Psautier moldave, in-quarto, imprimé à Râmnic, faible reliure, année (datation) exceptée, 4 lei].

Un Ceaslov moldovenesc, coala în 4, tipărit la Iaşi, din anii 1777[20]*, slab la legătură, 4 lei.* Acesta trebuie legat şi va fi bun de slujit. [Un Ceaslov (Livre d'heures) moldave, in-quarto, imprimé à Jassy en 1777, faible reliure, 4 lei. Celui doit être relié et sera bon à utiliser].

Un Catavasieri moldovenesc şi greceşti, tipărit la Blaj, coala în 8, la anii 1765[21]*, slab la legătură, 4 lei.* Acesta trebuie legat şi va fi bun de slujit. [Un Catavasier moldave et grecque, imprimé à Blaj, in-octavo, en 1765, faible reliure, 4 lei. Celui-ci doit être relié et sera bon à utiliser].

Un Molitevnic moldovenesc, coala în 4, tipărit la Iaşi, din anii 1754[22]*, slab la legătură, 3 lei.* Acesta trebui tocmit şi legat şi va fi bun de slujbă. [Un Livre de prières, moldave, in-quarto, imprimé à Jassy en 1754, faible reliure, 3 lei. Celui-ci doit être recomposé et relié pour pouvoir être utilisé].

ABRÉVIATIONS

DJAN, Direcţia judeţeană a Arhivelor Naţionale (Direction Départementale des Archives Nationales).

BRV, vol. II-IV, Ioan Bianu, Nerva Hodoş, Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche. 1508-1830* (La bibliographie roumaine ancienne. 1508-1830), tome II, 1716-1808, Bucarest, 1910; tome IV, Adăugiri şi îndreptări (Augmentations et corrections), Bucarest, 1944.

16 Les éditions véhiculées à l'époque: 1726, 1749, 1790.

17 *BRV* II (367) (23 exemplaires).

18 *BRV* II (289) (29 exemplaires).

19 Les éditions véhiculées à l'époque: 1751, 1779.

20 *BRV* II (408); IV: 257 (10 exemplaires).

21 Edition inédite. Voir aussi Olimpia Mitric 2007. *Prezenţa cărţii blăjene în fonduri şi colecţii din Bucovina istorică*, in «Annales Universitatis Apulensis», Series historica, 11/I: 133-134.

22 *BRV* II (291); IV: 247 (2 exemplaires).

D. POENARU, Daniela Poenaru 1973, *Contribuţii la Bibliografia românească veche* (Contributions à la Bibliographie roumaine ancienne), Târgovişte.

Les notes égographiques – un témoin discret de la modernité

IOAN MARIA OROS
Musée départemental d'histoire – Zalău

Le scellement d'un don, celui consigné par «la marchandage du livre»[1], n'est guère le seul genre thématique présent dans les files de l'ancien livre roumain de Țara Silvaniei (Pays de la Sylvanie); bien au contraire, comme déjà présenté ailleurs[2], il ne constitue même pas la partie prépondérante de l'entièreté du corpus. Aux enregistrements des anomalies climatiques, qui ont déjà fait l'objet d'un autre ouvrage[3], nous joignons ce que nous appelons les inscriptions échographiques; ce sont ceux qui presque prévalent comme *marginalia* et qui, en règle générale: «stockent des informations individuelles, familiales, publiques, de l'affect,

[1] Et, non pas, selon notre opinion, „târgul de carte" („la foire du livre"), syntagme qui se réfère à un „marché du livre/livres", organisée en commun; alors que „târgul/târguirea cărții" („la foire/la marchandisage au livre") se réfère à l'acte de l'entrée rituelle, par donation, d'un certain livre dans la possession d'une église, étant considéré un „chronotope de la fête". En ce sens, voir I. Oros 1997, „«Târgul cărţii» – un cronotop al sărbătorescului", dans *Silvania*, Zalău, n° 2, 74-76.

[2] I. Oros 2007, *Schiță de istorie a bibliotecilor din Țara Silvaniei (sec. XVII-XIX), din perspectivă paratextolografică*, dans *Apulum*, XLIV, 447; idem 2008, *Aspecte de semantică contractuală după însemnări pe cartea veche din Țara Silvaniei (sec. XVII-XIX),* dans *Apulum*, XLIV, 184.

[3] I. Oros 2007, *Calamități naturale și anomalii climatice după însemnările de pe cartea veche din Sălajul de ieri și de azi. Consecințe social-economice și impact mental*, présentations à la Conférence scientifique internationale „Epidemii, calamități și dezastre în spațiul românesc în secolele XVII-XXI. Impact demografic și mental", Universitaté „Aurel Vlaicu", Arad, 27-29 septembrie, (sous presse); idem 2010, *Dimensiuni ale culturii moderne în Țara Silvaniei (sec. XVII-XIX). Cărți și cărturari*, Cluj-Napoca, 140-162 (sous presse).

des comportements, y compris la composante rituelle de la vie sociale en milieu rural, avec son rôle important pour le maintien et le ressaisissement de l'équilibre communautaire»[4].

Si la lecture ne fait que confirmer la relation entre l'individu et de la culture, sans provoquer quelconque changement, car elle «se borne à la réception, le plus souvent collective, c'est à dire publique, du message divin», sans nulle implication d'aucun «commencement de rupture intérieure avec les contraintes de la communauté»; tout au contraire, «l'écrire, c'est pouvoir communiquer en secret, de l'individu à l'individu». «La modernisation, la modernité, c'est l'écriture» est la conclusion des auteurs de la massive recherche intitulée: *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Julles Ferry*[5]. Si les notes de l'acte de donation représentent le modèle de l'écriture par délégation, en rapport avec le testateur, leur rédaction étant liée, par la structure, à l'acte de formulation des actes de chancellerie, les autres notes présentes dans les pages des vieux livres et qui s'éloignent de cette structure, marquent, progressivement, «le passage d'une «alphabétisation restreinte» à une alphabétisation générale»[6], en étant, plus ou moins, sous l'incidence de la modernité[7]. L'impact social de la modernité se caractérise par un «choc» ressenti dans la longue histoire de la communauté traditionnelle, d'une communauté véritablement caractérisée par une civilisation rurale, tandis que «la démocratisation de l'art de l'écriture» (les mots du Fr. Furet et J. Ozouf) retrouve dans le livre un discret témoin, qui – sans être d'un énigmatique absolu – «accueille» et conserve l'information sur un impact spécifique de l'immédiat sur l'individu ou sur la communauté tenancière du livre roumain ancien.

Des inscriptions échographiques sélectionnées en vue de notre analyse, il révèle que tout événement «domestique», à titre individuel ou communautaire (l'individu étant celui qui écrit), n'est pas consigné, mais il existe une grille «mentalitaire», selon laquelle un événement est ou pas enregistré dans le livre, grille qui est influé, d'une part, par la manière des notifications existantes dans les livres anciens de la communauté, et d'autre part, ne sont enregistrés que les vécus dont l'effet s'est avéré d'un fort et percutant impact spirituel ou matériel. La plupart des enregistrements des anciens livres de Țara Silvaniei porte le sceau de la gravité.

4 B. Ștefănescu 2004, *Sociabilitate rurală, violență și ritual. Cartea în practicile oblative de răscumpărare a păcii comunitare, Transilvania, sec. XVII-XIX*, Oradea, 6.

5 François Furet et Jacques Ozouf, *Lire et écrire. L'alphabetisation des français de Calvin à Jules Ferry*, t. I, 356, 358.

6 *Ibidem*.

7 Sur la complexité du concept, voir S. Antohi (coord.) 2008, *Modernism și antimodernism: noi perspective interdisciplinare*, București, 7 et suiventes.

Il convient de noter d'emblée que tout agent du moderne ne représente guère quelque chose de nouveau (la «répétition») ou quelque chose de nocif, mais par rapport à la nature de l'agent causal qui provoque l'impact/ l'intrusion de la modernité ou de la modernité rapprochée, l'établissement d'une typologie des relèvements peut être mise en place; cela est fonction, donc, de la nature des réactions que l'impact provoque (habituellement c'est une «gêne», car il trouble le «traditionnel»)[8]. Donc, on ne consigne pas tous événements de la vie de la communauté traditionnelle (le village, considéré dans toute sa complexité, et non pas comme une séquence «obsolète» de la société), ni de l'individu solitaire: Il importe tout d'abord de détecter et de préciser quelles grilles «mentalitaires» régissent la sélection des événements dignes d'être inscrits en marge des livres «saints» des églises locales. Une telle réponse, en partie bien sûr, est offerte par le décèlement, la classification et l'étude thématique de ces relèvements. À cet égard, le groupage que nous avons géré sur l'ensemble des consignations, vise les éléments suivants de la modernité, en termes d'action individuelle, égocentriques:

- La lecture privée – élément de la modernité dans la vie des élites rurales[9];
- «Phases de la vie spirituelle» (N. Iorga): la consignation de quelques moments cruciaux de la vie des prêtres (consécration, décès, changement d'affectation dans une autre paroisse, etc.);
- L'affirmation de l'identité culturelle en tant que propriétaire de l'ouvrage par l'ex-libris;
- Méditations romantiques, invitation à un éveil spirituel («trezvire»), à la contrition, des vers adressés aux morts;
- «Des catastrophes naturelles» des dérives du calendrier agricole / écarts par rapport au cycle agricole: conditions météorologiques anormales, grandes sécheresses, famines, incendies, maladies (choléra);
- Les tares de la modernité – le fléau de l'alcoolisme;
- Le livre comme messager / moyen épistolaire et témoignage du brisement de la «règle du silence».

On peut, donc, affirmer, comme conclusion partielle, que la sélection événementielle saisie par le lettré et en grande partie une conséquence de

[8] Comme je l'ai eu l'occasion de démontrer ce fait, même les catastrophes naturelles «inciter» – implique – l'intrusion de la modernité. Voir la note 2.

[9] I. Oros 2003, *Despre scris și lectură după însemnări pe vechile tipărituri și manuscrise din Sălaj*, communication présentée lors de la Session Nationale „Valori bibliofile din patrimoniul naţional cultural român. Cercetare şi valorificare", 21-23 nov., Ploieşti; idem, *Dimensiuni ale culturii moderne...*, 91-100.

l'impacte de la modernité, du nouveau bénéfique ou maléfique marqué à travers la communauté.

Autres mentalités égografiques – autres annotations pour soi-même

Dans un document dont le but principal était d'examiner le rapport livre – propriété, sous régime symbolique[10], je mettais l'accent sur le relèvement tel quel qui est par excellence un marquer de la propriété, son expression écrite, qui, au niveau privé, habille la forme d'ex-libris personnel. L'application d'une forme/formule de ex-libris sur les livres personnels, comme c'est le cas des bibliothèques privées de Ţara Silvaniei à partir de la fin du XVIIIème siècle, représente un moyen d'affirmer l'identité non seulement sur le plan social et culturel, mais aussi au niveau confessionnal et national.

Ainsi, sur une Octoih (Blaj, 1770), sur l'exemplaire de Sălişte, sur la feuille même du titre est écrit en latin: *Ex Libris Theodori Andrejka, anno 1779*, tandis que sur la version manuscrite de ce livre ecclésiastique (*Octoih*, seconde moitié du XVIIIème siècle, copiste inconnu)[11], en circulation à Lemniu (Sălaj), le nom du propriétaire est répété sur les feuilles: *Ilieş Grigoraşu Lemenianu. 1834*. Selon l'exemple ci-dessous, cette habitude de marquer la propriété des livres par ce procédé, semble être tirée de la période des études: *Ex libris Simeonis Costa de Csolt…Blasiu, 1837* (*Liturghier*, Blaj, 1807, l'exemplaire Oarţa de Sus).

Un cas particulier pour illustrer l'évolution des formes d'ex-libris présentes sur les livres roumains anciens de Ţara Silvaniei, est celui du *Ceasoslov* de Bucarest (1760), exemplaire unique du Musée Départemental d'Histoire et d'Art de Zalău[12]. Celui-ci, le seul à conserver encore la feuille de titre, muni encore de la couverture d'origine, en cuir sur panneaux de bois, avec des traces de la fermeture métallique et de l'ornementation du XVIIIème siècle, présente, notamment, un véritable *supralibros* composé d'un anneau perlé, de bouclier, des initiales «P» et «T», à savoir le monogramme du prêtre Papp/[Pop] Teodor d'Almaş (Bihor), ainsi qu'un cerf ou un lion debout sur ses pattes arrières, comme il paraît.

[10] Vezi I. Oros, *Cărţi şi proprietari – un binom simbolic, după însemnări pe cărţile vechi din Ţara Silvaniei (sec. XVII-XIX)*, communication présentée lors de la Session scientifique de Muzeul Civilizaţiei Dacice şi Romane Deva, Deva 11-13 Juin 2009; idem *Dimensiuni ale culturii moderne...*, 133-143.

[11] Bibliothèque de Musée départementale d'Histoire et d'Art Zalău, inv. nr. 10129.

[12] I. Oros 2009, *Addenda la o contribuţie la Bibliografia Românească Veche – Ceasoslov (Bucureşti, 1760), exemplarul unicat de la Zalău*, dans *Bibliologie şi patrimoniu cultural naţional: cercetarea şi perspectivele digitizării*, Alba Iulia: Universitatea „1 Decembrie 1918", 358-365.

Les notifications fréquentes présentes sur les feuilles, nous suggèrent l'intense circulation et même la lecture du livre. Ainsi, en 1834, on pourrait affirmer que le livre fait l'objet d'une relégation «expérimentale», car «ils se sont noués à travers moi», «pour épreuve, sans jamais en nouer d'autres» (*s-au legat prin mine, de probă, nelegând şohan altele*) – comme le consigne le possesseur du moment Papp Teodor, le prêtre de l'Almaş. En plus de ce livre personnel, en poursuivant les mêmes notifications, sont consignés les quatre livres de la «bibliothèque paroissiale». Ainsi, la diversité thématique des inscriptions mêmes sur cet unique livre, en donne une image au sujet des mentalités et des sensibilités du homo *transilvanicus* de la période de Vormärz.

Dans la catégorie des notes égographiques ayant un potentiel documentaire – historique véritable, surtout dans la lignée de l'histoire des mentalités, on peut mentionner aussi celles qui dévoilent ces «étapes de la vie de l'âme» à laquelle faisait référence le grand historien Nicolae Iorga, celles qui consignent les moments primordiaux passés dans la vie des prêtres et des autres serviteurs de l'église ou des laïques (donner la prêtrise, mort, changer de paroisse, etc.). Au moins dans nos exemples, la notification de la «célébration» du sacrement du sacerdoce est toujours accompagnée par la spécification du prix donné pour le livre: le prêtre Vasilie de la paroisse de Marin, après nous avoir informé qu'il a acheté avec 21 florins à Blaj un *Apostol* (1814), a déclaré que: «l'année et le jour où il a pris la soutane, l'an 1819, le 25 mars, 18 ans passés depuis ma naissance jusqu'au jour du repas solennel, tandis que je me suis marié, dans les années de H <risto>s 1818» (*anu' şi ziua în care m-am preoţit, an 1819, 25 martie, ani de când m-am născut până la praznic au fost 18, iară de când m-am căsătorit, anii de la H<risto>s 1818*) – on pense que c'est une information importante quant à l'âge minimum de la scolarisation / formation requise afin de pouvoir être admis dans les ordres. Dans la même région, celle de la vallée de Crasna, un autre consigne sa nomination réussite dans une autre paroisse plus riche: «1842, février 4, Isidore le Saint Simon Moroşan prêtre de Horouat, le voici venu de Recea en K[rasna] Horvat avec la bénédiction de sa sainteté notre Evêque Ioan Lemeni, Souverain de tout le pays Ardeal [...] (de) Maramures» (*1842 fevruarie 4, Isidor Sftul. Simion Moroșan parohul Horovatului aice venit din Răcea în K[rasna] Horvat cu blagoslovenia prea ss. Episcopului nostru Ioan Lemeni, Vlădica a toată țara Ardelului [...] Maramoroș<ului>*) (*Liturghier*, Bucarest, 1747, l'exemplaire de Horoatu-Crasna-Petenia). Ayant suivi à son père en tant que prêtre dans la paroisse de Chieşd et après la mort de celui-ci, Andrei Bente notait dans un latin difficilement déchiffrable, comme que: «Presbiteratum 32bús sicque nuna quiasc... in nomine Domini. Ego vero fili(s)... Andreas Bentze qua

Parochus Szigethiensis fui constitutus de Par[...] Kövendiensis 13 Martis ’847 quis fui restatis me[...] 30 annos, et fui Ordinatus 13 Mart Anno 1843 a Joanne Lemeny Ep<isco>pus Fogorasiensis» (*Chiriacodromion*, Bucarest, 1732)13.

Ioan Ungur, le fils de l’archiprêtre de Santău et „successeur de ce livre” – un *Liturghier* (Blaj, 1775), avouait que «En l’an 1812, le mois d’avril le 7, je suis devenu liseur ipodiacre et diacre le dimanche, en le mois d’avril après 9 jours, ils m’ont sacré prêtre à part entière et dans 9 jours en avril, ils m’ont donné le document» (*În anul 1812, luna lui aprilie 7, m-am făcut cetеț ipodiacon și diacon duminecă, în luna lui aprilie în 9 zile, m-au făcut preot desăvârșit și în 9 zile a lui Aprilie mi-au dat păucenie*). Après deux décennies, le nommé Séeg Ungur Péter notifiait, en 1845, en hongrois, que «par l’autorité de l’évêque Ioan Lemeni j’ai été béni en 24 février diacre et le même mois, le 27, prêtre, à Blaj, dans la chapelle de la cour»[14]. A propos de l’aspiration au statut de prêtre, écrit aussi le jeune Vasile Cristian de Vicea – du village natal de l’évêque greco-catholique d’Oradea, Ignatie Darabant (1790-1805), et qui décrit, en 1832, son état de «candidat étant pour devenir prêtre» (*candidat fiind ca să fiu popă*) et encore sur ce *Triod* (Blaj, 1800), il parle du prêtre Marian Cădaru, de la paroisse: «à Cristian Vasile de Vicea, en l’an 1832, je [l]’ai enseigné au lutrin de l’église les préceptes orthodoxes, que Le Dieu miséricordieu a voulu» (*fiind Cristian Vasile din Vice, în anul 1832, [l]-am învățat la strana beserecii învățătură pravoslavnică, care milostivul Dumnezău au voit*)[15].

Pas moins nombreux sont les notes de main qui capturent des aspects du vécu spirituel et intellectuel des frères servants de l’église ou des tiers, en alternant les sublimes événements de célébration à d’autres si répulsifs. Ainsi, si Iuliu Chifor de Hida (SJ) exposait avec une filiale satisfaction sa relève à la paroisse de son père défunt (*Cartea Evangheliilor*, Sibiu, 1859), au village voisin, Racâş, le prêtre Ioan Domşa racontait sa douloureuse histoire de la mort précoce de son fils, qui n’a eu l’occasion de prêcher sur place que pendant cinq mois (*Liturghii*, Sibiu, 1856):

> Ce livre de liturgie est celui de Ioan Domşa, jeune prêtre de Racâş, acheté en 1870, Juillet le 20. Pour ce même jour, il a été consacré aussi par le prêtre consacré. Né en l’an 1849, portant la soutane seulement ce temps, depuis le 20 juillet, jusq’au 27 Décembre 1870, ce jour, à 12 heures, à

---

13 L’exemplaire se trouve dans une collection privée.

14 Elena Mosora, Doina Hanga 1991, *Catalogul cărții vechi românești din colecțiile B.C.U. „Lucian Blaga” /1561- 1830/*, Cluj-Napoca: BCU, 92.

15 *Triodion* (Blaj, 1800), l’exemplaire de Băița (MM). A. Socolan 2005, *Circulația cărții românești până la 1850 în județul Maramureș*, Baia Mare, 168.

midi, a remis son âme dans les mains de Dieu. Remis par écrit par moi, Ioan Domşa, prêtre Gréco-Orthodoxe de Rachâş, père du défunt prêtre[16].

On apprend sur une des personalités de la contrée, en sa qualité de archevêque, que nous rencontrons également, par hasard, comme annotateur du hameau pour certains livres de la zone de Barcău supérieur, dans un des livres se trouvant ce jour dans une collection particulière: «Il a pris la route vers Notre Dieu Is<us> Hr<istos> le tout vertueux Senior et Archidiacre ou archevêque de Maghiar-Valcău, Moldovan Ştefan, prêtre et archevêque pendant 40 ans. 1836 s'est endormi le 18 octobre et s'est donné à la terre le 22 octobre» (*S-au mutat cătră Domnul nostru Is<us> Hr<istos> prea cinstitul Domnul și Arhidiaconu sau protupopu al Moghioru-Valcăului, Molduva<n> Ștefanu, fiindu paroh și protupopu în 40 de ani. 1836 au răpăusatu 8brie 18, octombrie 18-lea și s-au datu pământului 22 octombrie*)[17].

Au-delà du drame existentiel proprement dit, la mort consignée, tant celle «violente» (prématurée), que «la bonne» (advenue à la sénescence), comme dans les exemples ci-dessus trouvés, parmi bien d'autres dans les livres de Țara Silvaniei, illustre le soin des survivants afin de perpétuer la mémoire des défunts et pour assurer le catharsis par l'intercession du livre. Elle suggère, aussi, le statut privilégié dont jouissaient les représentants de l'élite rurale, d'autant plus s'ils appartenaient au clergé ou aux hommes de l'église, et cela par rapport à l'homme ordinaire qui, à son décès, ne bénéficiait que de l'acte commun de l'enregistrement «officiel» dans le registre des morts de la paroisse.

On constate que cette violence et dégradation de l'homme, toute opposée à la morale chrétienne, au début de l'époque moderne, a trouvé un support dans l'aggravation continue de l'alcoolisme dans les millieux ruraux[18], et est bien consigné en bordure des livres, y compris ceux de la zone concernée. Outre les mesures («commandements»), instituées par la hiérarchie ecclésiastique pour éradiquer ce fléau du monde des prêtres, allant jusqu'à l'exclusion du sacerdoce pour ceux portés sur la bouteille,

[16] En original: „Aceasta Liturghie este a lui Ioanu Domsia, preotul tinar din Rachis, cumperat în anul 1870, Iulie în 20. Intru care di s-au săntit si de preot desavarsit. Nascut la anul 1849, au preotit numai intru atita timpu, adeca din 20-le iulie, pana in 27-le Decembre 1870, intru aceasta di, pe la 12 ore, la amiadiadi, si-au dat sufletul sau in mana lui Dumnedeu. S-au scris prin mine, Ioannu Domsia, paroch Gr. Or. Rachisului. Ca parinte al acestui reposat preot" (*Liturghii*, Sibiu, 1856, Racâş. Depozitul eparhial Catedrala „Sf. Vinere" Zalău, inv. PCN nr. 837, forzaț 2).

[17] *Liturghier*, 1807, Blaj, 184-185. Collection privée.

[18] Voir, à cet égard, B. Ștefănescu, *op. cit.*, 377-384.

il y a l'appel individuel au serment / engagement écrit devant la Divinité, de s'abstenir à la consommation d'alcool, souvent présent dans les pages des anciens livres roumains. A un tel engagement sera soumis le prêtre de Cehăluţ, Petrişor Gergely, qui, sur un *Polustav* de Blaj (1808) inscrivait, au printemps du 1840, que «[...]: Au dimanche du faiblard, j'ai renoncé à boire du vin et de l'eau-de-vie de prunes, plus on en apprenda. Amen»(*[...] la Domineca slebenogului, am lesat de-a be vin, pălince, mai mult înveţi. Amin!*)[19]; près d'un an après, sur les pages suivantes, du même livre (p. 581-583), le serment est répété d'une façon plus motivée et déterminée que jamais: «Aussi j'ai laissé tomber le vin, le Février 2ème jour, à l'apparition de Dieu, car que j'ai eu 40 ans en Janvier le 25 et de plus je ne boirai plus. Petrişor Gergely de la paroisse de Magyar-Csaholy» (*Așișdere și vinul l-am lesat, Februarie în 2-e dile, la Aretarea Domnului, fiind ce am plinit 40 de ani în Januarie în 25 de dzile și nu voi be mai mult. Petrișor Gergely, paroh în M. Csaholy*)[20].

Un cas similaire est illustré par le prêtre Costan Popovici, de Poieniţa (SJ) de Someş, venu de l'autre côté de la colline de Țara Silvaniei, avec quelques-uns des livres de son père, prêtre à Vădurele, grâce à l'effort duquel, colligé avec un *Molitvelnic* de Iaşi (1749), s'est gardé des valeureuses miscellanées manuscrites, qui comportaient, entre autres, *Cazanii la oameni morți* et une *homélie apocryphes*[21]. Étant un fidèle lecteur des livres de l'église paroissiale, sur lesquel il avait personnellement laissé plusieurs consignations, sur un *Liturghier* de Blaj (1775)[22], il avait inscrit (une écriture retournée sur la page) son serment: «1838 Mars 25, à l'Annonciation je me suis arrêté sur cette pensée et cette promesse, de mon bon gr[é], sans aucune contrainte, de ne plus boire de l'eau de vie en cette année; avec l'aide de Dieu, je tiendrai ma promesse, de ne boire qu'une goutte de bière et de vin [signature]» (*1838 Martie 25, la Buna Vestire am pus gând și făgăduință din bună vo[ie], nesilit de nime să nu beu horincă într-acest an de mi-a ajuta Dumnezeu așa mă făgăduiesc, nu mai bere și vin puținel*), mais sans avoir la certitude que ce prêtre a été en mesure de tenir sa promesse, car, comme dans une damnatio memoriae romaine, le bilan,

19 Apud Elena Bărnuțiu 1998, *Carte românească veche în colecții sătmărene*, Satu Mare: 274.

20 Voir, à cet égard, B. Ștefănescu 2004, *op. cit.*, 383.

21 Voir I. Oros 2000, *„Moartea lui Irod" într-o variantă manuscris inedită de la Poenița-Sălaj*, dans *Limes*, III, 3-4 (11-12), 231-240; A. Dumitran 2007, *Poarta ceriului*, Alba Iulia, 52 et passim.

22 *Liturghier*, 1775, Blaj, l'exemplaire de Letca. Depozitul eparhial Catedrala „Sf. Vinere" Zalău, inv. PCN nr. 618.

rédigé sur une page cul-de-lampe est supprimé / gratté intentionnellement, en son plein millieur: «1839 Février 18, [...] Voici l'année écoulée selon ma promesse. Écrit par moi, Constantin Popovici, le prêtre de Poienița» (*1839 februarie 18, [...] să plini anul cum am făgăduit. Scris-am, eu Constantin Popovici, parohul Poeniții*)[23].

Les historiens Fr. Furet et J. Ozouf, ont déclaré: «La transformation du mode de communication dominant modifie le tissu social même, et désagrège le groupe au profit de l'individu. La culture orale est publique, collective; la culture écrite est secrète et personnelle. C'est ce grand silence à l'intérieur duquel l'individu s'aménage une sphère privée et libre»[24]. Par leur attention singulière, mais en se situant sous la même coupole «de l'aveu et du pardon», les notes qui contiennent des promissions devant la Divinité de s'abstenir de l'alcool représentent peut-être, la preuve la plus évidente du triomphe de l'écriture privée en tant qu'attribut de la modernité, la confiance totale dans le livre en tant que témoin discret de la pensée intime, du pari de l'individu avec soi-même, qui ne se trouve pas toujours en position de vainqueur, en lutte avec les tentations du moderne.

La casuistique des notes des vieux livres roumains de la contrée de Sălaj présente une variété débordante d'aspects concrets de l'univers de la mentalité propre à l'élite du monde rural de Transylvanie: non seulement ceux qui surprennent des aspects de «l'exil intérieur» caractérisant l'homme moderne[25], son refuge dans la confession du journal, mais aussi ceux qui peuvent être placés, d'une certaine façon, dans la sphère discursive de «rompre la règle du silence»[26], à la recherche de la justice.

Ainsi, sur la couverture de *Octoih* du XIX[ème] siècle, dans la localité de Stremț, se trouve une plainte écrite adressée à «Vlădicu Ciocmaniului»[27], tandis que sur le feuillet de garde d'un *Chiriacodromion* (Bălgrad, 1699, le spécimen d'Ulmeni) en réponse à un échange de lettres, mené en 1734, entre deux «honnêtes frères dans le Christ» on trouve une ample note de main, fragmentaire et assez absconse (presque intraduisible), qui révèle le «grabuge de l'église» de Chelința et la situation du procès déclenché ici, ainsi que les conseils «avocassiers» à suivre[28].

---

23 Voir la figure no. 1.

24 Fr. Furet, J. Ozouf, *op. cit.*, 358.

25 R. Jacquard 1992, *L'exil interieur*, Paris: PUF, 15.

26 B. Ștefănescu, Edith Bodo 1998, *Regula tăcerii*, Oradea, 5 et passim.

27 A. Socolan, *op. cit.*, 298-299.

28 *Ibidem*, 316: „Ci[nstite] în H[r]is[tos] frate. La cartea frăției tale din 2 a lunei aceștia în rândul Chelințanilor pentru sfada din beserica ce voiește am aț[i] că spune, ca pe partea acum înaintea varmegii ponoslită să o împărțăre a nu să teme de nimica, dacă de la

On remarque dans les exemples offerts ci-dessus, également, les vertus de médiateur symbolique du livre, dans l'anéantissement des conflits humains, qu'il soit de souche interne, individuelle, ou de nature extérieure, comme crise communautaire. Dans ce rôle, nous pouvons, en personnalisant les choses, dire que grâce à leur destin pèlerin, les livres ne sont nullement dépourvus de drame, d'avatars, de véritables odyssées. Par conséquent, et non par hasard, nous essayons d'aborder pour la fin l'aspect de la microcirculation du livre, comme thème d'histoire du livre, comme histoire d'un seul spécimen, celle écrite, bien sûr, à travers le même spectre paratextolographique.

Odyssée du livre – les problèmes de microcirculation

Lorsque, dans le large contexte de l'étude de l'effet du colportage et de la «foire du livre», nous avons défini le livre comme une «réité voyageuse» avec des «relais rituels»[29], il n'était pas encore question de son exclusion de «rite» voué par cette institution du don, comme partie intégrante du trésor rituel communautaire, car son problème de l'insécurité n'était pas encore enquêté, tandis que la question du destin du livre privé, ainsi «requis», n'entrait même pas en discussion.

En ce qui concerne la problématique du destin du livre privé, la présence sur certains livres des notes de la catégorie de ceux qui dévoilent le monde des possesseurs successifs, soit des laïques ou issus des «dynasties» de prêtres, cela met en évidence le fait que certains livres, plus précisément certains exemplaires de ce type, par leur destin voyageur, permettent une approche historique particulière, surtout du point de vue de leur usage, comme histoire de sa (micro)circulation, implicitement, de la lecture.

Declarantum încoace n-au greşit ceva. Totuşi fiind că cursul nefiind dinafară, este încâlcit întru atâta, cât şi cel nevinovat lesne să să poticnească întrînsa şi fără [...] pricină să cadă, trăbuie să aibă grije [...] măcar unde să vor chema la săbor să stea de faţă ca să nu să convine că nici iscă în [...] i venit, spre Documentum înainte ori judecăţii le este toţi Decimbera [...] cu decă [...] sub dânsul scr [...] cu acea despre a lor parte în scris de [...] ce araţi cum că duşi deacee Dea [...] strâns sau jălit, să-ţ ziş să vor zice [cum] au lucrat ceva împotrivă deoaru [...] ce va fi trimis aceea. Deci b [...] acum însuşi aş fi scris la varmegie fiind că eu la mine nu o am nu poci s [...] sfinţiei tale întru încredinţăz tot eu [...] Iară de cumva totuş[i] ori la judecava sau convin că nu-i, pe aceea să nu[m]tu ci [încă] să n-am cu vinci că aesi la în: K [...] nom. Numai recursul prin procator şi promovăluiască. Însă eu nu crez agiunsă ancau la atăta. Numai [...] racumului li-l dă amână. Acum vine vremea Mauri [...] însămnarea părechilor cărora în [...] vreomilor lui dat [...] dacă iară de acelor nu poci tarfe, că [...]".

29 Voir Ioan-Maria Oros 2008, *Efectul de colportaj – un indicator al uzajului cărţii vechi. Cazul Ţării Silvaniei (sec. XVII-XIX)*, dans *Valori bibliofile din patrimoniul cultural naţional. Cercetare. Valorificare. Ediţia a XV-a*, Craiova, 246.

Une tendance de dernière heure dans la littérature européenne de spécialité, se trouve dans le concept d'«histoire de l'exemplaire» – à ne pas confondre avec celui d'«histoire d'une édition» – qui a été émis par l'érudit italien Edoardo Barbieri, concept qui „ne se limitera pas au relevé et à l'identification de «traces», mais l'enquête ira jusqu'à leur description et l'interprétation de leur signification", de plus, elle pourra faire appel aux sources externes de l'exemplaire[30].

Dans l'essai d'esquisser au moins l'idée d'une telle démarche, nous allons à nouveau faire appel à la casuistique des consignations holographes sur deux livres appartenant à des redoutables possesseurs du vieux Ţara Silvaniei. Une première histoire de ce genre, on pourrait l'engendrer en partant d'un exemplaire du célèbre livre de Nicolae Maniu Montan, *Orthoepia latina, latino-valachica, hungarica, germanica et serbo-valachica*, paru à Sibiu, en 1826, dans la typographie de Martin de Hochmeister[31]. Cet exemplaire appartenait initialement à Isidor Alpini, ancien vicaire de Sylvanie, qui l'a reçu directement de la main de son auteur, à Blaj, en 1826, comme nous l'apprend une inscription manuscrite en latin: «Isidoro Alpény ab authore dono... Balasfalva, die 1 Juny 1826». Sans être expressément noté, en 1846, le livre rentre dans la possession de Ioan Barbulovici, qui, à son tour, en fait cadeau («Ajándékba kapta, eszt a könyvet Báribalovits Jánostól 1846 die 8 mensis April») à Gabriel Raus de Şimleu.

C'est l'ex-libris personnel, rédigé en latin, qui nous dévoile le nom du nouveau propriétaire: «Hic liber est meus testis est Deus qui illam quaeria nomen eria Gabriel natus Rausz vocatus. A[nn]o 1846. Szilagy Somlyo». Une autre notification, sans être entièrement reproduite par les auteurs qui avaient ouvert l'exemplaire, précise que le nommé Gabriel Rausz «s'addresse au sous-préfet par des données biographiques», nous dévoilant ainsi son origine de district Chioar, car il provient de Băbeni (Arany Mezö, 7[...] 1846). Sur la dernière feuille blanche, il y a une note écrite en allemand, sans aucune indication quant à la graphie du propriétaire, qui comporte: «I[st] neu for den Ungarischen Insurgenten, Gawrilea Rausz der Bebeny Kövarer Distrikt hat drei den Insurgenten abgenommen dem O. Y-Hern überbracht, welches hiemit bestätiget wird. Klausenberg, am 2 Oktober 1849. Sangmalyerg /?/ Platz Comand»[32]. Finalement, cette copie

30 Ed. Barbieri 2002, *Entre bibliographie et catalographie: de l'édition à l'exemplaire*, dans *Bulletin du bibliophile*, Paris, 245. Apud Isabelle Westeel 2004, *Patrimoine et numérisation: la mise en contexte du document*, Colloque EBSI/ENSSIB. Montréal. 13-15 oct.. www.ebsi.umontreal.ca/rech/ebsi-enssib/pdf [28.05.2005].

31 L'exemplaire est décrit dans E. Mosora et D. Hanga, *op. cit.,* 237.

32 *Ibidem.*

entre en la possession du philologue de Cluj Nicolae Drăganu, qui en a fait don à la Bibliothèque Centrale Universitaire de Cluj-Napoca, où il se conserve jusqu'à nos jours.

Un exemple d'un «périple intérieur», commun d'ailleurs à de nombreux livres, est celui fourni par un spécimen du Liturghier de la première édition de Blaj (1756), et qui provient de la localité de Valcău de Jos[33]. En 1760, quatre ans seulement après sa sortie des presses de l'officine de Blaj, celui-ci est acheté avec 4 marias par un certain Şutic Ion de Valcău de Jos qui, ensuite, en a fait l'aumône «aux mains du père Urs» de son village, à condition que «si les fils de père Urs étaient prêtres, qu'il reste entre leurs mains, mais seulement si ils seront eux-mêmes prêtres, Şutic Ion pourra la reprendre et la donner selon sa volonté (*de o[r] fi feciorii lui popa Urs popi să fie în mâna lor, iară de n-or fi [e]i popi, Șutic Ion să o poată lua să o deie unde-i va fi voia*)». Comme don, le *Liturghier* est donné «pour canon», tel que spécifié sous damnation par l'annotateur – bénéficiaire, le père Urs. Une génération après, «dans la famille du père Urs n'étant pas de prêtres», le livre revient dans la famille de Şutic Ion c'est-à dire: «est venu à nouveau aux mains de Şutic Ion, puis au jour de la mort de Şutic On, sa femme restante, Oana, avant tout il m'a laissé à moi, sans aucune autre entente comme celle avec le père Urs avant les étrennes, une offrande pour commémorer Oana et Onul» (*au vinit iară în mâna lui Șutic Ion iară din ziua morții lui(?) Șutic On, muierea lui, Oana rămasă mie mi-au dat aceea mai înainte și fără muierea lui hie alta tocmală cum a fost dată la popa Urs 'naintea pomenilor, pomană să să pomenească Oana și Onul*) – ainsi note, le 25 Mars 1806, le nouveau propriétaire de l'ouvrage[34], le prêtre «curé Ştefan de Şimleu et curé en M[aghiar] Valco» (paroh Ștefan al Șimleului și paroh în M[aghiar] Valco). Une autre génération plus tard, en 1835, le spécimen change à nouveau de propriétaire: «A partir de maintenant, ils sont venus dans ma main. A savoir celle de Sofronie Sav. An 1835, avril 28 curé à [Maghiar Valco], en l'an 1835 Avril 28» (*De aci înainte au vinit la mâna me. Adică a lui Sofronie Sav. Anul 1835, aprilie 28 paroh la [Maghiar Valco], în anul 1835 Aprilie 28*).

A remarquer que, par rapport au cas précédent, s'agissant ici d'un livre liturgique par excellence, à l'exception du donneur, les «utilisateurs» successifs font partie de l'ordre ecclésiastique. Malgré sa temporaire aliénation en 1852, sous la forme d'une solidarité chrétienne, de leur ordre, en dehors du périmètre communautaire, la destination rituelle du livre ne

[33] Depozitul eparhial Șimleu Silvaniei, inv. PCN nr. 14.

[34] En fait, le gestionnaire et l'utilisateur directement („la mâna mea") du livre; le possesseur réal est l'église de Valcău de Jos.

change en rien: „Cette sainte Liturgie appartient à l'église de M <aghiar> Valco et a été remis à Costan de Nuşfalău, pour bon usage jusqu'à ce qu'il aura une autre et qu'elle revienne en retour, 1852 Août le 14. Sofronie Sav. Paroh la M<aghiar> Valco" (*Această sfântă Liturghie iaste a beserecii din M<aghiar> Valco și s-au dat la Costan (?) din Nușfalău ca să se folosească cu ea până ș-or lua alta și înapoi să vie andărăpt, 1852 August 14. Sofronie Sav. Paroh la M<aghiar> Valco*).

Nous n'avons pas les données nécessaires pour déterminer précisément quand, selon l'entente écrite en 1852, le *Liturghier* a été restitué à l'église de Valcăul de Sus. Le fait est que, en 1874, l'église de Nuşfalău, à laquelle on a prêté cet exemplaire de la première édition de Blaj, possédait déjà un *Liturghier* de Bucarest (1728)[35].

Je signale que, au cours de notre travail de doctorat, dans des contextes différents, j'ai donné aussi d'autres exemples de ce genre de consignations sur le livre roumain ancien du Pays de la Sylvanie, consignations qui n'appartient, que de manière illusoire, à l'histoire anecdotique du livre.

Afin d'illustrer des orientations de dernière heure dans la littérature européenne de spécialité, au sujet du concept d'„histoire de l'exemplaire" et d'esquisser seulement ce type de démarche historiographique, nous avons fait référence, de nouveau, à la casuistique des notes holographes des livres appartenant à des possesseurs redoutables de l'ancienne Ţara Silvaniei. La réalité est que, ce type d'approche historiographique du livre, sous le signe du dicton latin *Habent sua fata libelli*, n'appartient pas à une anecdote quelconque de l'exemplaire en question, mais, elle fait ressortir de nouveaux aspects d'une histoire du livre comme histoire culturelle du point de vue social, et du point de vue de l'anthropologie historique, le livre acquiert encore une fois, le rôle de médiateur symbolique des conflits et de reconstitution des solidarités.

Liste des illustrations:

Fig. 1. *Liturghier*, Blaj, 1775, l'exemplaire de Letca (Sălaj). L'inscrit renversé du serment de Costan Popovici de Poienița;

Fig. 2. *Liturghier*, Blaj, 1775, l'exemplaire de Letca (Sălaj). Le deuxième inscrit renversé de Costan Popovici de Poienița.

[35] Voir Susana și A. Andea 1996, *Cartea românească veche în Transilvania în inventare bisericești*, Cluj-Napoca, 125.

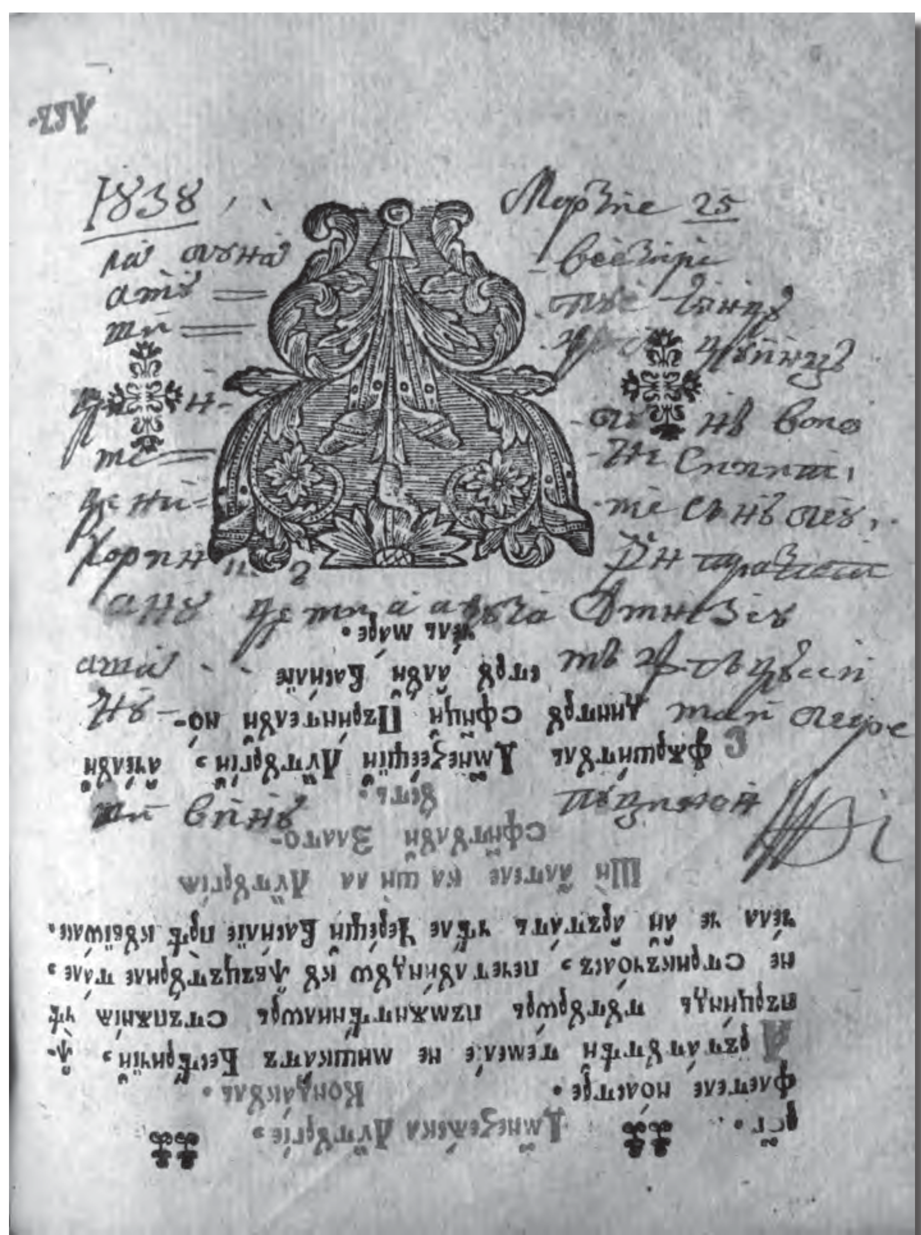


Fig. 1. *Liturghier*, Blaj, 1775.

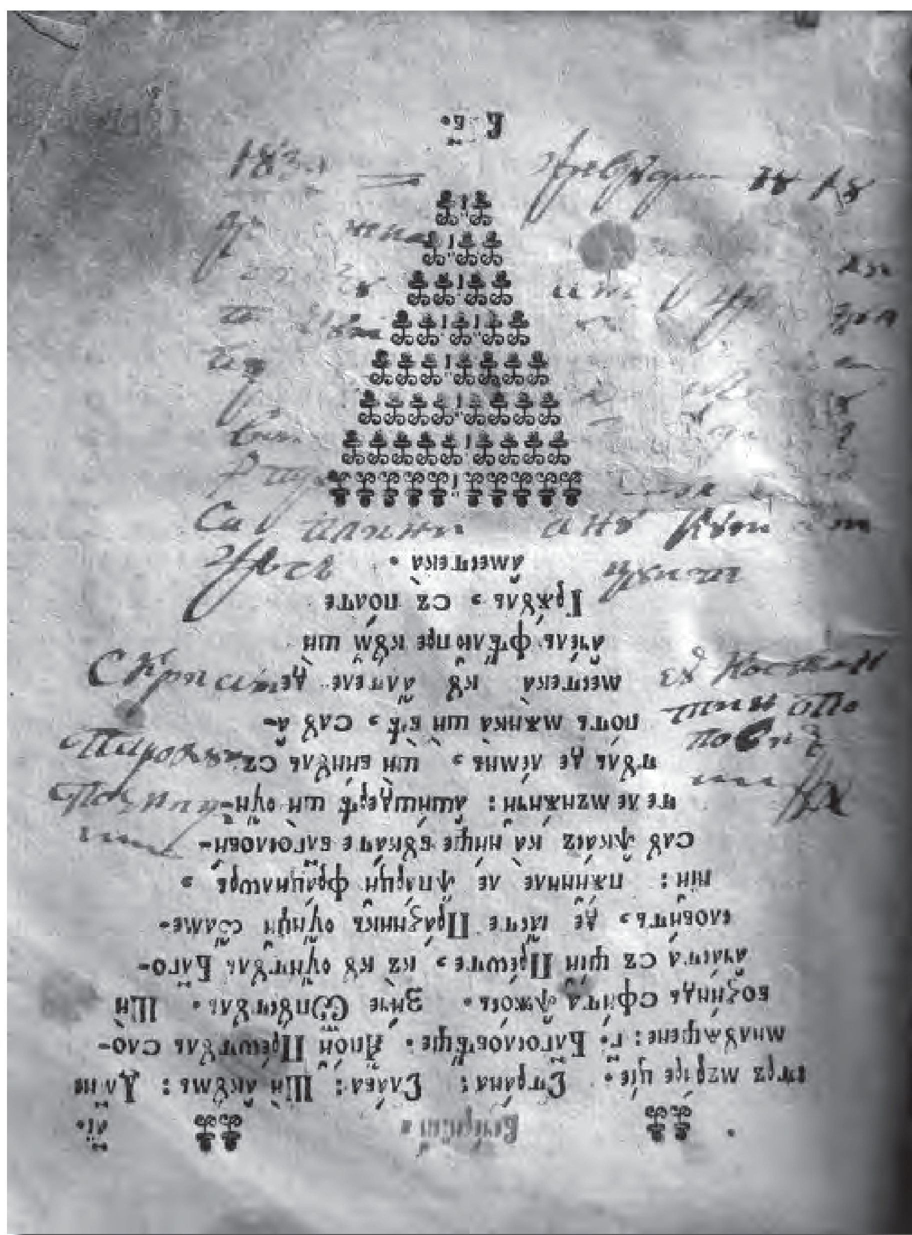


Fig. 2. *Liturghier*, Blaj, 1775.

The *Klapka Library* – the first lending library in the Habsburg Empire

LIANA PĂUN
Library of the Romanian Academy – Timişoara

During the last years of the 18th century and the first half of the 19th century, the Timisoara citadel – a town counting less than 10,000 inhabitants, very concerned of its prosperity and welfare – impressed favourably, with very few exceptions, the foreign travellers, most of them calling it the "capital town of Banat" and remarking its bulwark fortifications. The English traveller William Hunter who spent a few hours in Timisoara in 1792 wrote in his diary that the town "is big, well populated and solidly built and its fortifications are the strongest in the whole kingdom", while his compatriot John Jackson, five years later, appreciated that "this locality is a citadel of an outstanding importance", and mentioned that he talked with the general commander in Latin.

The German physician F.S. Chrismar, who made a stop in Timisoara on his way to Constantinople, wrote: the town "seemed to me as a very pleasant halt. Actually, I was amazed by the gentleness and the beauty of the town's style… in the coffee shops I could find various periodical gazettes and foreign newspapers; the official announcements and ordinances are drawn up in Latin…". Adolf Schmidl, who thought to elaborate a travel guide in several volumes in the Habsburg Empire and the neighboring countries, makes, in his turn, interesting remarks with regard to the aspect of the town in the first half of the 19th century: "This free royal town and this first rank citadel does not look impressive from a distance; it contains 1,317 houses, 11,942 inhabitants not counting the garrison and it is one of the most harmonious, beautiful and richest towns Hungary's…". On the occasion of some research in Banat, the pharmacist Joseph von Dörner had the pleasant surprise to see Timisoara as a "nice, friendly, well-designed

town beside the magnificent citadel. Nice and clean streets, pretty squares, many palaces, the nicely decorated merchants' shops on the lively streets, all these give the town some grandeur and you may imagine that you are in a small residence". Charles Lemercier de Longpré, baron d'Haussez, lord mayor of Neuchâtel, who visited Timisoara, "the capital town of Banat" was also positively impressed by the town while count Locmaria, during his visiting Banat, remarked in his turn that Timisoara is a "nice town". During his long journey in the Transylvanian, Central-European, Italian, Swiss and German towns, Dinicu Golescu passed through Timisoara as well and left a brief description of the town in his work "Notes on My Journey": "Temesvar… is a small town within the citadel, but worth of being described for the beauty of its houses, streets and cleanness. For all the houses are nearly the same, not the very big among the smallest, which gives an ugly view…. The number of the townsfolk goes up to 10,000". Only the Scot James Bailie Fraser, a good connoisseur of the East is, in one of his works, very critical about Timisoara: "Timisoara… is a miserable, partially neglected citadel … its retired streets impressed us by melancholy … even in the central square there was but little activity, in spite of the fact that is was a market day…".

Although the Timisoara citadel played mainly a strategic role, the historical records regarding that epoch ascertain that, in spite of the restrictions imposed by the military rigours, several industrial companies had been established, the tradesmen practiced over hundred trades while the commerce was flourishing, especially after 1781 when it became a free royal town by the Diploma of Privileges of the Emperor Joseph the IInd. Even if it was considered a mercantile town or could disappoint the travellers who felt tempted to compare it with some big European cities, its inhabitants, and not only those of high standing, had a real vocation for culture, that manifested by the opening of the whole community towards the civilization of modern Europe and limited to only a few restrictions imposed by the authorities. It is the time of the well-known writers and scholars Dimitrie Tichindeal, Dositej Obradovici, Petru Lupulov, the time when Nikolaus Lenau or Karl Brocky – who would become the painter of the British Royal Court –, were born. The young military engineer Bolyai János, at that time at the Timisoara garrison, informed his father about the discoveries in the field of the non-Euclidian geometry. Even if those visiting the town observed only the fortifications, the beautiful houses, some institutions, the theatre, hotels and coffee shops, in Timisoara there were book shops, printing houses, lithographers and a library. There was a time in which mercantilism harmonized with the ever higher price the

inhabitants of the citadel were prepared to pay for literacy: they wanted to read more and more books from various fields and they were ready to pay for it; for the person dealing with such a business, a library was an opportunity to make the investments in a printing house and a bookshop profitable. In his work "The Monograph of the Royal Free Town Timisoara" (1853), Johann N. Preyer, mayor of the town between 1844 and 1858, considered Timisoara as "the last bastion of the today's civilization towards the East, at some hour distance from the Ottoman Empire… the last culture carrier emanating from the European civilization". With reference to the spiritual and social life of the town, Preyer says: "We should not forget the library". This is the library established by Joseph Klapka, the first library and reading hall in the Austrian Empire that counted nearly 4,000 volumes. This was a successful enterprise not only for the town's inhabitants but also the villagers around and the catalogue containing the titles of the books that existed in the library allowed us nowadays to have a better and clearer idea about the cultural aspirations of those people at the beginning of the 19th century..

Joseph Klapka – A Prominent Figure of the Town

Who was Joseph Klapka? His family originated from Bohemia and the oldest representative of the family settled in Timisoara, Karl Josef Norbert Klapka, was the owner of several drug stores. As a senator by right of the town, he was mainly responsible for the cultural issues and consequently, gave his substantial support to the town theatre. One of his sons, Joseph, was to become a prominent personality of the town. Most probably born in Arad, he settled in Timisoara in the year 1807 and married the heiress of the first printing house in town. It had been opened in 1717 by Joseph Heimerl, on the grounds of a royal "privilege" – a concession obtained from the Viennese chancellery – and its primary aim had been to draw up documents for the authority offices; later on, it received the approval to print a calendar and a weekly publication. Following the liberalization of the editing norms of books and magazines under the reign of Josef the IInd, so many printings appeared that the town high office was forced to introduce the "preliminary censoring" and in 1793, by order of the authorities, all printing houses which did not have that "privilege' were closed. Only one printing house remained, the one established by Heimerl which, after changing several owners, was inherited by Therezia David who was to become the wife of Joseph Klapka, recently established in town. In 1817 it was the tenth printing house in the Austrian monarchy as to its importance and one of the best equipped; moreover, the printings quality was guaranteed.

Two compositors, four typographers and the auxiliary staff worked there and the monthly paper consumption was 60 rolls. Out of the books that were printed at the Klapka printing house, only 43 titles are known to us but in a bibliophile collection in Arad, another 16 titles have been identified. An extremely enterprising spirit, Klapka also had a bookbindery, a book shop where books brought from the whole Empire were sold, a library and a reading room. At the same time, he was an editor, a typographer and a dealer for the Timisoara newspapers and gazettes. In 1809 he edited the publication "Tagesbericht" whose subscription fee was 7 florins in town and 9 florins for delivery by mail while from the spring of 1827 until the autumn of the following year he edited and published the publication "Banater Zeitschrift für Landwirtschaft, Handel, Kunde und Gewerbe". All these activities brought him considerable incomes; he enjoyed prosperity and a respectable social position which contributed to his political ascent. However, the more he got involved in his public career, the more declined his business. In 1829 he found a business partner in the person of Josef Beichel, also a Bohemian by origin, and who, after only half a year took over the entire printing house as Klapka could not cope with all his duties anymore. After only two years from his settlement into Timisoara, he became a captain in the civic guard and very soon, one of the most influential people in town. Starting with 1819 he was elected and then re-elected, 14 years successively, as a mayor of the town; he did remarkable things for Timisoara and then, between 1825 and 1832, he represented his town in the Parliament in Budapest where he distinguished himself for his liberal views. After he had winded up his business, he retreated in Arad where he passed away in 1863. For his merits in the public service, he was ennobled together with his family in 1841.

The Library

The library was established in 1815, at Klapka's own expense, after having received the special approval for opening it. The library and reading hall open in one of the houses whose owner he was and in which the printing house and the family bookshop functioned, was the first of this kind in the Empire. He had been managing it for 16 years and then sold it to Josef Beichel. Today, that building is the premises of the Direction for Culture, Religious Affairs and National Cultural Heritage of the Timis County.

A minute library regulation was drawn up with the declared objective to provide the readers with the best books for instruction and entertainment. The regulation also indicated that such a library was a source of income,

controlled by the lending fees or the provisions concerning the situations in which the books were stained, deteriorated or lost. The library functioned on the basis of subscriptions with a validity of at least one month (two florins and 30 creitzars – small silver coin, the hundredth part of a florin), 3 months (seven florins and 3 – creitzars), six months (twelve florins and 30 creitzars) or one year (twenty-five florins), to which a five florin guarantee was added up to the expiry of the subscription. The owner of the library reserved the right to increase this fee, in special cases. The payment was always in advance and by means of these subscriptions readers could borrow a volume every day. Those who wanted to borrow more than one volume per day paid the subscription twice or thrice depending on the number of books. Upon application, the subscribers received a catalogue of the books available in the library and a subscription booklet with several headings where the name and address of the borrower were written, the amount of the subscription and the validity period. Each time the identification number of the borrowed book was recorded; a ledger having the same headings as in the subscription booklet was kept by the owner of the library and the return as well as the borrowing of the books was recorded in the two ledgers. The subscription booklet had to be produced upon return of a book in order to inscribe it in the ledger. The subscriber could not borrow a book without returning the preceding one.

The regulation offered lending opportunities to the readers located in the villages according to a mail subscription which was more expensive. Those interested could borrow at the most five books and several subscription types were made available: for one year 40 florins, six months – 20 florins, three months – 10 florins and one month – 4 florins, to which a 5 florin guarantee per borrowed volume was added. There also was a warning in case the readers wanted to renounce the subscription, regardless of its duration; they would not get their money back. The transportation costs were in charge of the subscribers who were also made responsible for any deterioration of the books during the transport. In order to provide the flow of the books, mainly those of special interest, the regulation stipulated that a book had to be returned in three weeks at most, even if the library had several copies of that particular book in order to positively answer to other subscribers' requests. The regulation was very drastic with regard to the condition of the books upon return: those deteriorated or dirty were not accepted anymore and had to be replaced with new ones, bought at the price in the book shop, whereas the loss or damage of one volume of a work imposed the purchase of all volumes and not only that damaged or lost. The readers were advised to borrow

several volumes in order to be served if some books had been already lent while the children and students in the public or private institutions could borrow books only with the permission of the parents, tutors, educators or librarians.

The catalogue of the Klapka library was printed in 1816. The Timis County Library is the holder of the catalogue printed in 1830 and the historian Ioan Hategan and the philologist Gabriel Zanescu are studying it. The catalogue had been printed in the form of a volume which gave us the right to consider that on the date of its release it was sold to the public. The 235 pages contain 3 552 volumes, almost 1 900 titles of books or periodicals. The books were marked and that is an indication that they were ranged on formats in the library. It contained works of the Greek and Latin classics, some poets and prose writers, travel descriptions, history, biographies, geography, statistics, topography, philosophy and morals, natural sciences and medicine works but also books on trade and manufactures, agriculture, technology, household or law sciences, finance and police. The books were printed in famous European printing houses between 1669 and 1816, most of them in the 19th century. A great number of them were in the German language but the library also contained books in Latin and some in French and Hungarian. Only one book was printed in Timisoara in 1803 and its title is in Latin. The documentary value of the catalogue is undeniable and, among other things, it offers an image on the reading preferences of the Timisoara inhabitants some centuries ago.

La diffusion du français dans l’espace roumain, facteur de progrès culturel et de renforcement de l’identité linguistique – approche historique de l’enseignement –

VIORICA AURA PĂUŞ
Faculté de Journalisme et des Sciences de la Communication,
Université de Bucarest – Bucarest

“Le rélancement du phénomène francophone en Roumanie, dont le corollaire a été, en 1991, l’admission de notre pays dans le mouvement institutionnel de la Francophonie, est dû, sans aucun doute, aux affinités culturelles et à l’origine latine commune des Français et des Roumains. En même temps, l’obligativité de l’enseignement du français, décrétée en Valachie par les documents officiels d’Alexandru Ipsilanti en 1776, a marqué le moment initial du commencement d’un enseignement de qualité et d’une large diffusion de la langue de Molière en Roumanie”. (Andrei Magheru, ancien ministre de la francophonie, dans V. Păuş 1997, *Préface*)

Sans l’enseignement du français, qui remonte bien loin dans l’histoire des Roumains, ayant une tradition de plus de trois siècles, sans la volonté des gens de culture et des professeurs français et roumains qui ont franchi, au XVIIIe siècle tous les obstacles politiques et idéologiques pour vaincre la suprématie culturelle de l’hellénisme, les Roumains n’auraient pas réussi à garder leur langue romanique, forcés, pendant des siècles, à résister à l’assaut des langues slaves qui nous entourent.

C’est à l’analyse historique de rendre la place correcte au français en tant qu’instrument d’accès des Roumains à une culture européenne de valeur et à la compréhension de la culture universelle, à laquelle les deux cultures, française et roumaine, appartiennent.

La primauté du français dans l’Europe des XVII-XIXe siècles, à part les raisons politiques et économiques, est due à l’apparition des modèles

de comportement pour les élites, résumés par le terme de "civilité". (L. Wilhelm Frijhoff, 1990: 17)

Au XVIIIe siècle, l'esthétique française s'impose dans le monde des arts et des lettres, la langue française acquiert un nouveau statut, global, en tant que support d'une culture, à l'origine française, devenue de plus en plus patrimoine universel. Cette propagation a lieu par l'intermédiaire des élites, comme signe de l'appartenance à une culture supérieure et à une grande famille intellectuelle.

Pour exemplifier, nous nous bornerons à l'étude de cas des anciennes colonies françaises, qui constituent aujourd'hui une importante aire des pays francophones où le français reste la langue seconde, langue de la littérature, de l'administration et des échanges internationales. (Christiane Achour, 1990: 91-96) Un autre cas de diffusion du français, cette fois-ci, par l'intermédiaire de l'enseignement, sur une aire qui dépasse largement les frontières nationales est celui de l'Alliance Israélite Universelle. Ce réseau, fondé en 1860 à Paris, par des Français de religion israélite, qui déploie son activité aujourd'hui encore, ayant le siège central à Paris, a contribué à répandre le français dans l'enseignement primaire dont bénéficiaient les enfants juifs, dans le but de leur faire connaître la culture française comme garant d'une bonne éducation qui leur permette l'accès à la culture française et au système d'enseignement sur le modèle français. Ce but est devenu prioritaire dans les dernières années du XIXe siècle, les écoles de l'Alliance se retrouvant dans des pays de l'Afrique du Nord (Algérie, Maroc, Tunisie, Egypte, Libie), du Moyen Orient (Iran, Irak, Syrie, Israel) et de l'Europe (Grèce, Turquie, Yougoslavie, Bulgarie, Roumanie).

Ce qui est à remarquer, c'est le fait que les débuts de l'enseignement du français langue étrangère dans la plupart de ces pays coïncide presque au début de l'enseignement d'une langue étrangère comme discipline scolaire en France, ce qui prouve le circuit d'idées et l'ouverture de la plupart des pays vers les langues étrangères. Ainsi, les projets de loi de Talleyrand en 1791 et Condorcet en 1792, demandent, pour la première fois en France, l'introduction de l'enseignement d'une langue étrangère dans les classes du primaire. Par le décret de Lakanal, en 1795, cet enseignement devient obligatoire dans les écoles centrales de toute la République. (Christian Puren, 1988: 44)

Ce qui est intéressant, c'est que la France, pays qui jouit déjà d'une langue internationale, se penche vers l'étude des langues comme l'arabe, le turc, le tatare, le persan, langues d'usage conjoncturel, et non pas vers l'anglais ou l'allemand, langues à grande diffusions elles aussi. La deuxième grande direction de l'enseignement des langues étrangères en

France est représentée au XVIIIe siècle par l'introduction du français langue étrangère dans les régions de France où il y avait une population qui parlait un idiome étranger, par un décret révolutionnaire de 17 janvier, 1794. L'année 1863 marque l'introduction obligatoire d'une langue étrangère dans l'enseignement français. (*ibidem*)

Nous avons brièvement passé en revue le contexte historique de l'enseignement des langues pour prouver deux aspects importants: d'une part, la quasi simultanéité du phénomène dans la plupart des pays, et d'autre part, la nécessité ressentie par les sociétés de l'époque de s'ouvrir vers le monde occidental. N'oublions pas que le français doit sa diffusions à deux facteurs importants: il est la langue d'une culture à vocation universelle au XVIIIe siècle et l'instrument de communication officiel dans toutes les colonies françaises. En termes modernes, on pourrait affirmer que le français jouait le rôle de liant et messager culturel dans les échanges culturelles qui commencent à se faire jour.

Quelle était la situation des langues dans la même époque dans les Principautés Roumains?

L'apprentissage d'une langue étrangère dans un espace géographique quelconque doit être placé dans le contexte de l'histoire de la culture, de l'histoire nationale et de l'évolution de l'enseignement dans le pays respectif, par rapport à l'évolution des classes sociales. De ce point de vue, l'analyse sociologique démontre que la prédominance d'une langue ou d'une autre dans un pays correspond dans chaque époque à des facteurs objectifs qui impliquent un transfère simultané de normes et de valeurs dominantes. Par conséquent, une telle langue étrangère connaîtra une période d'épanouissement dans une époque ou une autre, en fonction des influences politiques ou culturelles prédominantes.

Pour exemplifier, l'enseignement de la langue française dans l'espace roumain remonte à une tradition de plusieurs siècles. Dès le XVIIIème siècle, les jeunes boyards d'origine phanariote ont été attirés par le français appris dans leur milieu familial ou au contact des Français natifs. Le saut spectaculaire de cet intérêt est enregistre dans la première moitié du XIXème siècle lorsque les jeunes intellectuels roumains perçoivent dans l'étude du français un moyen de mettre fin à l'isolement culturel des Pays Roumains face à l'Occident. L'essor significatif de l'enseignement du français débute après l'Union des Principautés Roumaines (1859), avec des conséquences notables sur toute la vie culturelle roumaine.

On constate que l'évolution de l'enseignement du français suit un cheminement progressif, à partir d'un phénomène social – langue distinctive

des boyards – vers un phénomène culturel – le rapprochement du modèle culturel français – et enfin vers un but éducatif généré par l'introduction du français dans l'enseignement de masse.

Être francophone en Roumanie a toujours impliqué apprendre le français pour avoir accès à la culture et à la pensée françaises dans le désir de faire valoir notre propre culture dans le circuit européen.

Le français langue étrangère a joui d'un statut privilégié dans toute l'histoire moderne des Pays Roumains, surtout par l'ouverture des catégories sociales privilégiées vers l'Occident, perçue comme facteur de progrès culturel et social. En même temps, l'usage du français par les gens cultivés a influencé l'évolution de la langue roumaine littéraire, surtout dans les domaines scientifiques, les sciences humaines et juridiques. N'oublions pas le rôle important de la France, en tant que modèle, dans le processus de démocratisation de la société roumaine, jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale.

Pour une longue période, le français a joué le rôle d'un vaccin salutaire contre l'influence envahissante du slavon et du grec. Les excès n'ont pas manqué non plus, à un moment donné, au XIXe siècle, quand l'enseignement en français risquait de remplacer le roumain dans l'enseignement supérieur et les écoles privées.

Dans l'espace des Pays Roumains, la première langue de l'enseignement a été le slavon, suivi de près par le grec. Ces deux langues sont intimement liées à la religion orthodoxe, d'où l'influence puissante de la culture byzantine. Cette influence va s'accroître dans la période phanariote. Ce sont d'ailleurs les princes régnants phanariotes qui ont ouvert la voie vers la culture française, dans un mouvement d'émancipation culturelle dans tout l'espace hellénique. C'est ainsi que la culture française a pénétré dans l'enseignement des Pays Roumains, au XVIIIe siècle, par les traductions des professeurs grecs, obligés à reconnaître la supériorité des sciences et de la philosophie des Lumières qui dominaient l'Occident. Les premières institutions d'enseignement supérieur des Pays Roumains, les Académies Princières de Bucarest et de Iassi ont eu la plus grande contribution à la diffusion, par leur plan d'etudes, des idées des Lumières et de l'esprit de la révolution qui bouleversaient l'Europe Occidentale du XVIIIe siècle.

L'introduction de la culture française dans les Pays Roumains a eu un rôle de choix dans le développement de la culture et de la langue roumaines, représentant un facteur catalyseur dans l'affirmation de la latinité de notre peuple. Au contact de la culture française, le peuple roumain a mis en valeur son propre fond psycho-ethnique et ses aspirations intimes et originaires, issus de ses origines latines.

La culture française, au moment de l'avènement de l'identité nationale des Roumains, a eu le rôle de révélateur et de miroir pour la culture roumaine. Le grand historien roumain Nicolae Iorga, dans un discours à Paris en 1935 sur „Le développement des idées sociales et politiques de la révolution française en Roumanie entre 1830 et l'Union des Principautés (1859)" affirmait que toute l'évolution idéologique et les actes politiques des Pays Roumains entre 1830-1859 sont dus à la révolution française dont les idées avaient été apportées en Roumanie par les professeurs français enseignant en Roumanie et par les jeunes intellectuels roumains qui faisaient leurs études à Paris.

On peut donc affirmer que le français, surtout au XIXe siècle, a représenté un facteur de progrès pour toute la société roumaine, sur la voie de la liberté, de la démocratisation et de la définition de l'identité nationale. Ce processus s'est développé en parallèle avec l'introduction de l'alphabet latin et l'orientation de la littérature vers l'Occident romantique en réponse au besoin naturel des Roumains de se tourner vers les pays et les peuples auxquels ils s'apparentaient.

La connaissance du français par les élites intellectuelles remonte au XVIIe siècle, fait prouvé par les notes écrites en 1696 par le grand savant roumain Dimitrie Cantemir sur une page d'un livre français de sa bibliothèque personnelle. Il paraît que le français se trouvait déjà parmi les disciplines scolaires dans quelques écoles de Bucarest au début du XVIIIe siècle. Tous les documents du XVIIIe siècle attestent le fait que l'enseignement du français dans ce siècle était devenu obligatoire dans les Académies princières de Bucarest et de Iassi. Les documents les plus importants qui prévoient l'obligativité de l'étude du français dans les Académies princières sont dus au prince régnant phanariote Alexandru Ipsilanti, datant de 1776, en Valachie, et au prince Grigore Alexandru Ghica, en Moldavie (1766). Le document d'Alexandru Ipsilanti est considéré par les historiens la première loi de l'enseignement qui a marqué une vraie réforme de l'enseignement de l'époque et un premier pas vers la modernisation de l'enseignement, y compris le début de l'orientation vers l'Occident, au détriment de l'hellénisme, et cela sous le règne des princes phanariotes. Ces mêmes princes font venir des professeurs français pour l'instruction de leurs fils.

Ces lois qui imposent l'enseignement des langues étrangères dans les Pays Roumains montrent que ces pays se trouvent, de ce point de vue, presque en synchronie avec la plupart des pays européens. Cette synchronie est pour nous d'autant plus importante à constater si on tient compte du contexte politique qui nous plaçait sous l'influence de l'Orient et de notre

appartenance à la religion orthodoxe qui nous rapprochait encore de l'Orient. Dans ces conditions, il est juste de réévaluer le rôle des phanariotes dans le développement de la culture des Pays Roumains. Il devient incontestable que l'ouverture vers la culture occidentale et les langues étrangères parmi lesquelles le français occupe la première place, représente un aspect positif qui leur est dû.

Le XIXe siècle s'ouvre vers les mouvements d'identification et d'épanouissement de l'identité nationale, surtout sous l'influence des idées soutenues par l'École Transylvaine, porte-parole des Lumières et du progrès parmi les intellectuels roumains. Dans ce contexte idéologique, l'extension du français s'ajoute au mouvement d'affirmation de la latinité du roumain et des origines latines du peuple roumain. Un rôle important dans ce mouvement revient à la génération des jeunes intellectuels participants à la révolution bourgeoise de 1848 et à l'école de pensée latiniste de Ion Heliade Radulescu. Toute cette génération avait étudié à Paris et se trouvait sous l'influence des idées qui enflammaient la France de l'époque.

Un autre événement important pour la culture roumaine qui a marqué l'orientation définitive vers l'Occident est le remplacement de l'alphabet chirilique par l'alphabet latin, chose possible après la fin du règne phanariote, en 1821, date qui impose aussi la généralisation de l'enseignement en roumain. Dans ces circonstances, la diffusion du français dans les Pays Roumains s'est multipliée par l'intermédiaire des jeunes intellectuels qui revenaient de leurs études en France, par les précepteurs qui assuraient l'enseignement du français dans les familles des boyards roumains, par les professeurs des écoles privées et publiques qui provenaient, pour la plupart, de France. Une contribution importante a été apportée par les livres des auteurs français qui sont lus en original et par la multiplication des traductions du français qui faisaient circuler les idées de l'Occident et la culture française. Enfin, on ne doit pas oublier le fait qui le français était devenu langue obligatoire dans les programmes d'enseignement, dès le dernier quart du XVIIIe siècle. Dans la deuxième moitié du XIXe siècle, le français devient obligatoire dans tout le cycle secondaire d'enseignement.

Un moment important dans l'évolution de l'enseignement de la langue française est constitué par Les règlements de l'enseignement public, règlement organique émis en Valachie en 1833 et en Moldavie en 1835. Ces règlements constituent les premières lois de l'enseignement dans le sens moderne du mot, qui ont définitivement mis fin à l'enseignement hellénique et ont ouvert le chemin à l'enseignement national en roumain. Le rôle du français est de nouveau hors de doute, cette langue et la culture dont elle était le messager, étant le principal moyen pour faire tourner les

politiques scolaires et le flux des idées vers l'Occident comme facteur de progrès indispensable pour la construction de la Roumanie moderne.

Dans la même période, on enregistré une exagération de l'importance du français, jusqu'à la moitié du XIXe siècle, par la tendance de remplacer le roumain comme langue d'enseignement général par le français, surtout dans l'enseignement privé et les Académies princières. Parmi les écoles qui développent l'enseignement du français et encouragent l'arrivée des professeurs d'origine française, on peut rappeler l'école de Saint Sava de Bucarest, ouverte en 1818 par Gheorghe Lazar, grande personnalité de la culture roumaine de l'époque et le gymnase de Iasi, ouvert en 1828 et dirigé par Gheorghe Asachi, un autre grand nom qui a marqué le progrès de l'enseignement roumain dans la même époque. Les deux établissements accordent une place privilégiée dans leurs programmes d'études à l'enseignement du français. Il y a des documents qui attestent ces programmes, le nom des professeurs français et l'existence des manuels, de dictionnaires et de livres de français dans leurs bibliothèques.

A partir de 1830, le nombre d'écoles où le français apparaît comme discipline d'études importante s'accroît significativement. L'année 1828 marque une date importante pour le domaine qui nous intéresse: Grigore Plesoianu et Stanciu Capatineanu, deux professeurs de français d'origine roumaine, publient à Craiova l'un des premiers manuels de français écrit par des auteurs roumains, L'Abécédaire roumain-français, livre de référence pour le stade de la méthodologie de l'enseignement du français.

Dans la première moitié du XIXe siècle on assiste à un phénomène de concurrence entre le roumain et le français comme langues d'enseignement dans les Pays Roumains. Bien que le roumain soit la langue officielle d'enseignement, on constate que beaucoup d'écoles publiques et privées préfèrent déployer intégralement leurs programmes d'études en français. Le phénomène peut avoir deux explications: d'une part, la confiance plus grande dans les professeurs d'origine française qui enseignaient déjà en Roumanie et apportaient avec eux les informations et les outils didactiques employés en France, et d'autre part, les jeunes intellectuels roumains qui revenaient de Paris et auxquels l'usage du français comme langue d'enseignement était plus facile que le roumain, surtout que la terminologie scientifique provenait de cette langue et n'avait pas encore d'équivalent en roumain.

Si on prend en compte la population scolaire majoritaire à l'époque, formée de fils de boyards et de commerçants riches qui continuaient leurs études supérieures à Paris, l'enseignement en français avait le rôle d'assurer le caractère élitiste de l'enseignement, limitant l'accès des enfants

provenant des couches sociales inférieures dans ces écoles. Une autre idée qui encourageait l'enseignement en français, était celle que les concepts scientifique ne peuvent pas être enseignés en roumain, langue considérée encore trop pauvre de point de vue du vocabulaire. A tous ces arguments, s'ajoute le grand nombre de livres en français dans les bibliothèques publiques et privées.

A cette concurrence inégale entre les deux civilisations, française et roumaine, se superpose un élément non-négligeable de lutte sociale interne. Les tendances extrémistes des boyards se font jour dans la loi du prince Bibesco en 1847, qui interdisait l'enseignement en roumain dans les classe supérieures de l'école de Saint Sava de Bucarest. On assiste donc, sous la couverture de la modernisation de l'enseignement, à un mouvement de dénationalisation de celui-ci.

Le plus important militant dans cette lutte idéologique qui oppose les nationalistes aux réformistes est un professeur français de Saint Sava, Vaillant, qui, vaincu dans ses ambitions, est obligé de quitter l'école. En réplique, celui-ci ouvre une école privée dont l'établissement se trouve vis-à-vis de l'autre, pour lui faire concurrence.

La querelle entre les partisans de l'enseignement en roumain et en français continue et s'amplifie, atteignant le point culminant en 1848 avec l'ouverture du collège français de Monty, avec des manuels exclusivement français et des professeurs venus de France pour y enseigner. (N. Iorga, 1971: 133) La Révolution de 1848 mettra fin au processus de dénationalisation de l'enseignement. Le français continue à être présent, avec un poids considérable dans les programmes scolaires, avec le statut de langue étrangère.

De 1848 jusqu'à la fin du XIXe siècle, l'analyse du statut de la langue française s'inscrit dans le processus général de modernisation de l'enseignement roumain. Il faut noter le jalonnement de l'enseignement en tant que structure, par deux lois de l'enseignement, la première, élaborée par Petrică Poenaru et V. Urechia, datant de 1864 et la deuxième, appartenant au ministre Spiru Haret, de 1898. De notre point de vue, ces lois ont clarifié et consolidé le statut des langues étrangères dans l'enseignement public, par un processus de démocratisation qui permettait l'accès à l'instruction pour des couches sociales bien plus larges et l'égalité du parcours scolaire pour les garçons et les filles. Par cela, l'étude du français n'est plus un privilège social, ce qui coïncide, pratiquement, à la première étape de généralisation de son apprentissage en milieu scolaire. Ce fait marque l'ouverture définitive vers les valeurs spirituelles de l'Occident.

A cela ont contribué, dans une mesure importante, les professeurs d'origine française qui continuaient à enseigner dans les écoles roumaines. Un autre facteur est la présence encore massive de l'enseignement privé qui attire des professeurs français et qui privilégie l'enseignement de cette langue, non seulement comme discipline scolaire, mais aussi comme langue d'enseignement de plusieurs disciplines scientifiques et humanistes. Les documents qui nous sont restés, citent le nom des profeseurs français qui ont enseigné en Roumanie pendant des décennies, ont ouvert des écoles privées de renom, dans tout le pays, et se sont impliqués dans le processus de modernisation de l'enseignement roumain.

Parmi les traits définitoire de l'enseignement roumain dans la deuxième moitié du XIX[e] siècle, avec des conséquences notables sur la place accordée à l'étude du français, on peut noter:

– le revirement de l'enseignement en français vers l'enseignement en roumain, dans tous les types d'écoles, ce qui établit définitivement le statut des langues étrangères dans le programme d'études;
– l'introduction de l'alphabet latin dans l'écriture roumaine, conformément au projet de Poenaru, Nichifor et Nestor, en 1858, réussite à laquelle a contribué grandement l'accent mis dans l'argumentation sur notre appartenance aux langues et aux cultures romaniques, fait prouvé par l'extension du nombre d'écoles, publiques et privées dans lesquelles on enseignait le français et l'italien;
– la laïcisation de l'enseignement, ce qui permet l'introduction du français dans bon nombre d'écoles élémentaires qui enseignaient le catéchisme et aux séminaires religieux;
– l'unification des programmes d'études des écoles publiques et privées, avec l'obligativité de l'enseignement du français. Le premier inspecteur public nommé par le Ministère de l'enseignement, après l'Union des Principautés Roumaines, pour diriger l'enseignement privé et les pensionnats est Teodor Ciocanelli, auteur des Dialogues roumains-français. Celui-ci s'intéresse aussi à doter les écoles de manuels et de dictionnaires français à l'usage des élèves;
– l'alignement de l'enseignement supérieur roumain à celui occidental, par l'ouverture des Universités de Iasi, le 26 octobre 1860, et de Bucarest, le 4 juillet 1864. Par les facultés de lettres, ces universités commencent à préparer des enseignants de français d'origine roumaine, formés dans leur propre pays. Cela suppose un nombre accru de professeurs disponibles pour l'enseignement

secondaire, ce qui permet l'accès d'un nombre bien plus grand d'élèves à l'apprentissage du français avec des enseignants qualifiés. Tout de même, la préférence pour les enseignants français reste encore sensible, surtout dans les écoles privées. Ce phénomène est accentué encore dans les villes du nord de la Moldavie, où les communautés juives, par l'intermédiaire de l'Alliance Israélite Universelle ouvrent et financent un enseignement privé qui se déploie intégralement en français, pour garder l'élitisme de l'instruction, sur des critères ethniques, d'une part, et s'assurer l'accès rapide à la mobilité transfrontalière.

Nous nous arrêterons sur un phénomène qui a marqué le profil et l'évolution de l'enseignement roumain au XIX[e] siècle: le développement de l'enseignement privé.

Le phénomène de l'existence de cet enseignement et sa coexistence avec le système d'État a une double signification. D'une part, par leur préférence pour les enseignants français, les idées politiques et l'idéologie révolutionnaire ont directement pénétré dans l'éducation de la classe dirigeante des Pays Roumains, y compris les princes phanariotes. D'autre part, par les livres qu'ils faisaient circuler, ces enseignants – qui n'avaient pas obligatoirement des études de spécialité, surtout lorsqu'il s'agissait des précepteurs reçus dans les familles des boyards et des princes régnants – apportaient l'esprit de la pensée occidentale et les idées novatrices qui bouleversaient le siècle.

La deuxième caractéristique importante est la qualité de cet enseignement qui s'avérait souvent supérieure à l'enseignement d'État, surtout en ce qui concerne la qualité des professeurs. Il est à remarquer que bon nombre des professeurs de l'enseignement d'Etat avaient commencé leur carrière didactique dans les Pays Roumains en qualité de précepteurs ou dans les écoles privées.

Comme aspects négatifs, il faut mentionner le caractère élitiste de ces écoles, en contre-courant avec le processus de démocratisation de l'enseignement, avec le point culminant dans la période de la mi-siècle, par la tentative de remplacer le roumain par le français, dans les écoles supérieures de langue françaises (l'école de Malgouverné à Iasi et le collège de Monty à Bucarest).

Pour la diffusion du français, l'enseignement privé a constitué, certainement, le principal moyen, tant de point de vue de la diversité, que de celui de l'extension. Il faut remarquer, tout de même, que le français ne se diffuse pas dans l'enseignement rural, soit-il d'État ou privé.

Les documents historiques gardent beaucoup de statistiques sur les

écoles privées. Ainsi, pour l'année 1843, en Valachie, sont enregistrées 157 écoles pour les garçons et 8 écoles pour les filles, tandis qu'en 1846 il arrive à un nombre de 208 écoles pour les garçons et 238 écoles pour les filles. A Bucarest, en 1851, il y avait 134 écoles privées élémentaires. En ce qui concerne le nombre de pensionnats, à la date de la promulgation de la loi de l'enseignement de 1864, on comptait un nombre de 45 pensionnats pour les garçons, de niveau élémentaire, avec 1850 élèves, et 33 pensionnats pour les filles, avec 1144 élèves, pour les deux provinces roumaines. (Gh. Pârnuţă, 1971: 328)

Pour conclure, les écoles privées dans la période envisagée ont représenté le principal moyen de pénétration du français, non seulement dans le milieu scolaire, mais aussi dans les familles des boyards qui pouvaient influencer le mouvement des idées dans l'espace politique et culturel. Avec la langue, ces échanges idéatiques ont contribué à la cristallisation de notre culture nationale, qui, par l'apport des éléments autochtones et les ajouts des modèles culturels européens, a réussi se synchroniser avec les grands courants culturels, politiques et idéologiques européens du XIXe siècle.

Un autre rôle important joué par l'enseignement privé est l'orientation des jeunes appartenant aux familles riches et surtout aux familles dirigeantes, vers les études supérieures dans les grands centres universitaires et culturels de l'Europe, dont la France et surtout Paris, étaient de loin, un choix privilégié.

Enfin, l'expérience pédagogique et didactique des enseignants français qui déployaient leur activité dans les écoles des Pays Roumains, a contribué à l'accélération du processus de cristallisation et de développement de l'enseignement roumain, dans toutes ses hypostases: structure, programmes, manuels, principes pédagogiques, méthodes d'enseignement, organisation des apprentissages, etc.

Les débuts de l'enseignement roumain, caractérisé par l'importation des modèles hellénique et ensuite français, a entraîné, en même temps, l'introduction des outils didactiques indispensables: livres de classe, manuels, grammaires, livres de toutes sortes, dictionnaires, etc. suivie par un nombre toujours croissant de traductions des classiques de la littérature française et d'autres livres de valeur qui ont influencé la culture roumaine, en lui imprimant un certain profil. Pour exemplifier, on signale la présence dans la bibliothèque de l'Académie princière de Iasi, à la fin du XVIIIe siècle, d'une grammaire de M. Restaut, Principes généraux raisonnés de la grammaire française, parue à Paris en 1757. (Apud St. Barsanescu, 1962: 83) A la fin du XVIIIe siècle, les oeuvres des écrivains comme Voltaire, Condillac, Rousseau, Montesquieu, d'Alembert, Hélvetius etc. se

retrouvaient dans la même bibliothèque. Un livre intéressant pour le stade de la culture roumaine du début du XIX[e] siècle est La grammaire de la langue française expliquée par le grec, appartenant à Dimitrie Panaiotachi Gobdelas, professeur à la même Académie. Les traductions du français se multiplient, le prince régnant Ioan Caragea réalisant lui même la traduction du roman Paul et Virginie de Bernadin de Saint-Pierre, ce qui prouve l'intérêt de la classe dirigeante et des intellectuels pour la diffusion de la culture française, rendue accessible par les traductions en roumain.

Le premier auteur roumain de manuels de français est Grigore Pleşoianu, professeur à Craiova. Il publie en 1828, *Abecedarul francez-roman pentru tinerii începători* (*L'Abécédaire français-roumain pour les jeunes débutants*). A la fin, le livre contient un petit dictionnaire français-roumain, le premier réalisé par un Roumain.

La première grammaire française écrite par un Roumain est *Gramatica practica romano-franţuzească* (*Grammaire pratique roumaine-française*), publiée en 1833 à Buda, par Gherman Vida, ancien précepteur du poète Vasile Alecsandri.

Le fait que le nombre des Français dans les Pays Roumains était assez grand, est prouvé par le livre de Vaillant, professeur français à Bucarest, qui publie, en 1836, *Gramatica romano-franceză* (*La grammaire française-roumaine à l'usage des Français*), à l'intention des Français qui voulaient apprendre le roumain. (d'après I. Popescu-Teiuşanu, *Din istoria pedagogiei româneşti*: 321) En 1839, on estime le nombre de manuels de français publiés en Valachie à 15, dans un tirage de 48,000 exemplaires. En 1840 est publié, en 3,000 exemplaires, le premier grand dictionnaire réalisé entièrement par les Roumains, dont les auteurs sont Petre Poenaru, F. Aaron et G. Hill. On observe aussi une préoccupation constante des dirigeants pour apporter des livres et du matériel didactique de Paris, au bénéfice des écoles publiques.

En ce qui concerne les méthodes d'enseignement, elle sont synchronisées avec celles de France, ce qui prouve le contact permanent et l'influence constante au XIX[e] siècle de l'enseignement français sur l'éducation des jeunes Roumains.

Au XX[e] siècle, cette influence culturelle continue, dans la période entre les deux guerre, Bucarest étant surnommé "le petit Paris". Même si l'enseignement roumain fait des progrès remarquables et devient national dans le vrai sens du mot, la fascination de la capitale française continue à accabler les élites roumaines. En ce qui concerne l'étude du français comme discipline scolaire, on peut remarquer l'effort des auteurs de programmes et de manuels de s'aligner aux tendances européennes. La même chose pour les méthodologies de l'enseignement des langues étrangères, qui

ne connaissent pas de décalages majeurs, suivant de près l'évolution de la pédagogie de l'Occident, le modèle principal à suivre étant celui de la France.

On peut parler maintenant d'une maturité et d'une vraie maîtrise des auteurs de manuels, les Français et les Roumains se partageant le marché. Nous allons rappeler seulement quelques auteurs de référence, dont les séries de manuels ont couvert, pratiquement, toute la première moitié du XXe siècle: C. Albert Léautey, professeur à l'École Commerciale de Bucarest, ensuite directeur du lycée français de Bucarest, qui publie entre 1904-1935; Charles Drouhet, professeur de littérature française à l'Université de Bucarest, dont les éditions s'étendent entre 1935-1944; Nicolae Şerban, auteur surtout de manuels de littérature, dans la même période; J.A. Candrea, l'auteur dont les manuels ont connu le plus grand nombre d'éditions, ces livres se retrouvant, réédités, entre 1905 et 1935; Elena Rădulescu-Pogoneanu, professeur à l'École Centrale de jeunes filles et au Séminaire pédagogique universitaire „Titu Maiorescu" de Bucarest, dont les manuels sont édités approximativement entre 1925-1935. (V. Păuş, 1997)

Les manuels des professeurs Gorgos et Marin-Demianovici, publiés entre 1943-1947, représentent déjà la période de transition vers la nouvelle idéologie communiste qui commence sa domination en Roumanie après la deuxième guerre mondiale.

La Réforme de l'enseignement de 1947 marque la réorientation forcée de l'enseignement des langues étrangères vers le russe, langue devenue obligatoire à tous les niveaux d'enseignement, du secondaire inférieur jusqu'à l'Université.

Dans ces circonstances, le fait que le français se maintient comme deuxième langue étrangère enseignée dans les écoles de Roumanie, représente l'un des moyens de résistance de la culture et – pourquoi pas - de la langue roumaine comme langue romanique, face à l'assaut de l'idéologie soviétique.

Il paraît que les dirigeants communistes préfèrent le français à l'anglais pour un long laps de temps, le dernier étant associé, probablement, à la langue des „Américains", ennemis déclarés du régime communiste, surtout dans les premières années d'après la guerre, lorsque le régime de Bucarest était complètement soumis à celui de Moscou.

Dans la période qui suit après la Réforme de 1947, les programmes d'études pour les langues étrangères sont entièrement soumis à l'idéologie communiste, empreinte de la politique stalinienne. Dans la note introductive du programme de 1952, par exemple, on peut lire: «l'enseignement des

langues étrangères à l'école doit poursuivre les principes fondamentaux élaborés par V.I. Stalin, dans sa grandiose oeuvre *Le marxisme et les problèmes linguistiques*». Les langues sont considérées «un moyen d'éducation politique et idéologique». On peut considérer, à juste titre, que l'enseignement des langues enregistré un régresse évident.

Les premiers progrès et le retour vers une certaine normalité sont apportés par les programmes de 1972-1975. Le changement est explicable par la politique nationaliste de Ceausescu et l'éloignement progressif de la domination soviétique. C'est à cette époque que le russe cède le pas à l'anglais dans l'enseignement des langues étrangères. Pour le français, il y a l'avantage de la modernisation des méthodologies et des contenus, mais, en même temps, la concurrence avec l'anglais le fait perdre dans la préférence du public, enfants et parents, qui s'orientent de plus en plus vers le choix de l'anglais comme première langue apprise, le français occupant dorénavant le statut de deuxième langue étrangère, surtout dans les villes qui pouvaient assurer le nombre nécessaire de professeurs d'anglais. Dans les mêmes années, les facultés de langues ouvrent des sections à double spécialisation pour deux langues étrangères (jusqu'alors la spécialisation universitaire en langues étrangères était doublée, obligatoirement, par la spécialisation en langue roumaine), ce qui agrandit le nombre d'enseignants pour l'enseignement secondaire.

Dans la même période, on assiste à la modernisation des méthodes d'enseignement, avec l'introduction du structuralisme et des méthodes audio-visuelles. En fait, la dotation des écoles avec des équipements audio-visuels se résume aux grandes villes et à un nombre réduit d'établissements scolaires, par manque de ressources financières.

En ce qui concerne le poids du français langue étrangère, il y a un recul des sollicitations de la part des enfants et des familles, surtout dans le milieu urbain, en faveur de l'anglais, qui devient, peu à peu, la première langue étrangère, dont l'étude commence au primaire, le français devenant la deuxième langue comme nombre de classes et début de l'apprentissage, à partir du cycle secondaire inférieur.

Les années 1979-1989, avec la nouvelle série de programmes, marquent un nouveau régresse dans l'enseignement des langues, dû à l'idéologie communiste fortement nationaliste de Ceausescu. La culture et la civilisation françaises sont remplacées par les réalités de la société communiste roumaine „en plein essor". Les textes fabriqués par les auteurs de manuels – surtout pour le niveau débutant et moyen – reprennent „le langage de bois", propre au discours idéologique du parti communiste.

Après 1989, la chute du communisme assure à l'enseignement des langues un parcours normal. Le manuel unique est remplacé par les manuels alternatifs, les contenus suivent le modèle occidental.

Le rélancement de l'enseignement du français dans une approche méthodologique moderne soutient la présentation interculturelle des contenus, ce qui réaffirme l'appartenance de la Roumanie à la grande famille de la francophonie. Dans ce processus, la motivation de la jeune génération à apprendre le français, joue un rôle tout particulier.

Bibliographie sélective:

ACHOUR, Christiane 1990, Université d'Alger „Pour une histoire du français en colonie – le cas de l'Algérie", dans *Études de linguistique appliquée*, no. 78.

BÂRSĂNESCU, Ştefan 1962, *Academia Domnească din Iaşi, 1714-1821*, (réédition), Bucureşti: Ed. Didactică şi Pedagogică.

FRIJHOFF, L. Wilhelm 1990, *L'usage du français en Hollande, XVII-XIX siècles: propositions pour un modèle d'interprétation*, dans *Études de linguistique appliquée*, no. 78.

IORGA, Nicolae 1971, *Istoria învăţământului românesc*, (réédition), Bucureşti: Ed. Didactică şi Pedagogică.

PĂUŞ, Viorica Aura 1997, *Limba franceză în şcoala românească*, ed. Teora.

PÂRNUŢĂ, Gheorghe 1971, *Istoria învăţământului şi gândirea pedagogică din Ţara Românească, sec. XVIII-XIX*, Bucureşti: Ed. Didactică şi Pedagogică.

PUREN, Christian 1988, *Histoire des méthodologies de l'enseignement des langues*, Paris: Clé International.

POPESCU-TEIUŞANU, Ion 1956, *Din istoria pedagogiei româneşti*, (réédition), Bucureşti: Ed. Didactică şi Pedagogică.

The Reader (*Lepturariul*) of Aron Pumnul – a pioneering book

ILIE RAD
University "Babeş-Bolyai" – Cluj Napoca

Motto: "Do not laugh, gentlemen, at The Reader (Lepturariul)."
(Mihai Eminescu, 1870)

1. Preliminaries

Achieving fame because it was the first textbook in which Mihai Eminovici, the future "king of Romanian poetry" (a formula inspired from a suggestion by the poet himself), read the work of Romanian authors, *The Reader (Lepturariul)* is, indisputably, Aron Pumnul's masterpiece. In our literary historiography, this work is still considered the first reader that relates to the entire Romanian literature, as it includes writers from Wallachia, Moldavia, Bukovina and Transylvania – spanning old religious texts and folk creations as well as cultured authors such as Gh. Asachi, A. Pann, Al. Donici, V. Alecsandri, C. Bolliac, I.H. Rădulescu, C. Negruzzi, D. Bolintineanu and many others. Almost a century before Calinescu's monumental History..., *The Reader (Lepturariul)* implicitly demonstrated what Călinescu would explicitly state in the preface of his famous work, namely that "Eminescu in Bukovina, Hasdeu in Bessarabia, Bolintineanu in Macedonia, Slavici at the Western border, Coşbuc and Rebreanu around Năsăud, Maiorescu and Goga along Transylvanian Olt, are the permanent guardians of our eternal soil."[1]

2. Project development

Having been appointed, in 1849, professor of Romanian language and literature at the Senior Secondary College in Chernovtsy, young Aron Pumnul had to confront the difficulties inherent to any beginning.

[1] G. Calinescu 1980. *The History of Romanian Literature from its Origins to the Present Day*, Madrid-Paris-Rome-NY Pelham: Dragan European Foundation Nagard, 9.

The most acute problem was that lack of textbooks in Romanian, therefore the Transylvanian teacher personally developed Romanian literature and grammar textbooks and translated biology textbooks from German in response to immediate teaching needs. To be able to appreciate the merits of these textbooks, we need to assess them within the context in which they appeared.

The developing of *The Reader (Lepturariul)* has an exciting history, sometimes dramatic, in the sense that it involved human destinies set against each other, the destruction of longstanding friendships and polemics worthy of a better cause. The idea of writing a "legend reader" (*legendariu*) for Romanian students was born, of course, immediately after the establishment of the first Romanian language and literature department at the gymnasium in Chernovtsy. As shown in Timotei Cipariu's journal, an initial group of Bukovinan intellectuals was established, Aron Pumnul included, who edited in manuscript form the first volume of *The Reader (Lepturariul)*. In accordance with the practice, The Ministry of Public Instruction in Vienna asked for reports about this book, before approving its publication. "Edited by a committee of intellectuals from Bukovina, followers of Aron Pumnul's writing system, *The Reader (Lepturariul)* was to be published in several volumes, after obtaining official approval, in order to become a textbook for Romanian secondary students throughout the territory of the Habsburgic monarchy."[2] One of those who wrote a negative report on this first volume of *The Reader (Lepturariul)* was Timotei Cipariu, who largely justified his attitude in several pages of his journal[3]. To Cipariu's reservations those of Ioan Maiorescu (Titu Maiorescu's father) were soon to be added; at that time, Ioan Maiorescu was in Vienna, working on "drafting the *Legal Papers (Folialele de lege)* – entitled "ministerial concepts" – in the Romanian language"[4]. We do not know about the behind the scene manipulations within the Ministry of Public Instruction in Vienna with regard to the printing of The Reader (Lepturariul). What is known for certain is that Cipariu's negative report "made a bad impression, right inside the ministry, especially as the expression "Bukovinan erudition" seemed satirical, since Romanian scholars show how passionately they are fighting each other"[5]. As for Ioan Maiorescu, he also returned *The Reader (Lepturariul)* to the ministry, telling Cipariu, during a meeting in Vienna,

[2] Ioana Botezan, Liviu Botezan 1984, *A Historical Dispute between Cipariu and Pumnul's Supporters in Bukovina*, in *Acta Musei Napocensis*, XXI, Cluj, 603.

[3] *Ibidem*, 609-628.

[4] *Ibidem*, 610.

[5] *Ibidem*, 611.

"that it was impossible to review it later on, because almost every word needed correction, that the reviewed manuscript had scared him due to the incommensurate amount of corrections, and that he was no longer surprised by the opinion I had given him."[6]

Unfortunately, this manuscript was not kept ("we don't know what happened with the poor *Reader (Lepturariul)*", notes Cipariu), in order to compare it with Pumnul's *Reader (Lepturariul)* and find out to what extent the new version, published a few years later (1862), took into account the reviewers' opinions. In all probability, some critical appreciations were not left unaddressed in the version of the unique author Aron Pumnul. For instance, Cipariu's criticism that most of the paragraphs from the initial *Reader (Lepturariul)* were selected from "Moldavian modern writers and only one or two from those of Wallachia"[7] was taken into consideration, therefore texts by writers from all of the Romanian provinces are included in the content of the four volumes, as shown already.

Constantin Loghin objected that "Aron Pumnul's *Readers (Lepturarele)* were not devised in accordance with the Romanian syllabus, catering instead for the needs of the Austrian schools in Bukovina, where Romanian was not the language of tuition, but just an independent subject, like history etc., and thus was prone to be – and was – neglected. This matter depended on the teacher's qualities and, most importantly, on the depth of his Romanian sentiment"[8].

Secondly, information resources were extremely hard to access at the time. The links between Bukovina and other Romanian provinces were very difficult (the first train connecting Bukovina to the rest of the Austrian provinces arrived in Chernovtsy as late as 1866, the year of Aron Pumnul's death!).

To overcome these obstacles, Pumnul committed himself to an impressive effort. He started to collect materials on his own, writing to colleagues, friends or any other acquaintances, appealing to his students or travelling in person, at his own expense, for documentation and the acquisition of books, old ones in particular. In a letter to philologist Athanasie Sandor, from Arad, dated 22 April 1862, Pumnul asked the latter to draft no less than eight biographies, namely those of Paul Iorgovici, Dimitrie Ţichindeal, Constantin Loga, Nicolae Tincu-Velia, Al. Gavra, Athanasie Marienescu, Vasile Maniu and Vasile Stănescu. Other requests

6 *Ibidem*, 611.

7 *Ibidem*, 609.

8 Constantin Loghin 1943, *Aron Pumnul – Mihai Eminescu*, Chernovtsy: Publisher Metropolitan Sylvester, 30.

referred to I. Neagoe, Teodor Aron and Şandor himself, so one can say that all the data on the literary movement in Banat is owed to Athanasie Sandor, who provided "an overview on the development of the literary movement in Banat and in your parts of the country"[9], as Pumnul had requested.

Another letter that we know of was addressed to Al. Roman, editor of *Concordia*, the first Romanian newspaper written entirely in Latin characters, which appeared in Budapest, starting from 15 August 1861. Roman wrote to Bariţiu on 11 June 1863: "As I mentioned before, I would like the following information, as comprehensive as possible, not only for sharing it in *Vasárnapi Ujság*, but for a more vigorous Romanian project initiated by my old colleague and friend, Mr. Ar. Pumnul, who challenged me to collect biographical data on some of our men. He might have approached you directly with regard to this matter."[10]

Here is a fragment from a letter to Timotei Cipariu (22 August 1857), showing the same concern for book acquisition and exchange: "Most honoured Mr. Canonic, I have received the Dosoteean Psalter. I hardly managed to make it to Putna recently, for *Trebnic*, which I received for a period of two months. I hope you will be able to review it in this time, so that it be returned at the due date. I am waiting for the *Varlaamean Catechism* at the beginning of September, because I have asked all my students, who went home on vacation, to look for it everywhere and bring it to me. If I receive it, I shall send it to you immediately. Please Mr. Canonic, could you be so kind and lend me the *Psalter in Verse* by Corbea for a few weeks and also the prose one, by Coresi. The Moldavian intellectuals say that the latter is the oldest Romanian book, dating back to 1568."[11]

3. Contents of The Reader (Lepturariul)

The first volume of *The Reader (Lepturariul)*[12], for the first and second

[9] *George Barit and his Contemporaries,* 1975, vol. II. Correspondence received from Pavel Vasici, Alexandru Roman and Athanasie Şandor. Edition by Ştefan Pascu, Iosif Pervain, Ioan Chindriş, Gelu Neamţu, Grigore Ploeşteanu and Mircea Popa. Organizers: Ştefan Pascu and Iosif Pervain, Bucharest: Minerva Publisher, 279. Additional information about this issue can be found in the study signed by Mihai Duma and Daniela Leu 1994, *The people in Banat and Aron Pumnul's Reader (Lepturariul)*, in David Prodan *Notebooks*, year I, no. 2, July-December, 123-138.

[10] *George Barit and his Contemporaries*, *ed.cit*., 208.

[11] Timotei Cipariu 1992, *Received Correspondence*. Liviu Botezan, Ioana Botezan and Ioana Cuibus edition. Foreword by Prof. Stefan Pascu, Bucharest: Romanian Academy Publishing House, 525.

[12] *Rumanian Reader Featuring Rumanian Authors, Commissioned by the High Ministry of Instruction, for Usage by First and Second Year Junior Secondary Students, by*

years of junior secondary school, contains 154 texts (96 of them transcribed in Cyrillic characters and 58 in Latin alphabet), ordered without any criteria and with no additional specifications or data about the authors. Some texts are reproduced from the famous calendar *Icon of the World (Icoana lumii)*; others are translations from books that were popular at the time. Among the writers present in the first volume some are well-known (V. Alecsandri, Gr. Alexandresu, I.H. Rădulescu, C. Bolliac, Al. Donici, G. Sion, Gh. Asachi), but others – like Anastasie Panu, Mihai Porfiriu, George Bărăşiu, Mihai Cuciureanu – are not. The second part, which has fewer translations and extracts from *Icon of the World*, contains texts by the same authors and, in addition, by Damaschin Bojâncă, G. Bariţiu, and N. Istrate.

This first volume has mainly an educational objective. We come across texts that speak, through fables and short stories, about the most beautiful human traits: diligence, honesty, courage, justice, modesty, wisdom, virtue and fairness (*Judges Worthy of Mention, The Dog and its Shadow, The Cricket and the Ant, The Frog and the Ox, Two Ears, The Justice of Persians* etc.). Other texts provide information on zoology (*The Bour, The Lion, The Deer, The Tapir, The Bison, The Elephant, The Ferret*); on botany (*The Flowers, The Cotton Plant, The Corn, The Musk*); on history (*The Mummies, The Emblems of Moldavia*); practical advice (*The Corn Cob Paper*); teachings on geography (*The Cave of Vifleim, Jerusalem, The Overflow of the Nile, The Nests, The Spring of Fire in Mount Cracovia*), with special emphasis on the beauty and richness of the Romanian landscape (*From the Description of Borsec Baths, Looking Over Hateg, The Red Tower Pass*). Note that, on p. 102-103, our famous folk ballad is reproduced, under the title *The Sheep* (*Mioara*), by V. Alecsandri. This is its first inclusion in an anthology, after its discovery by Russo and its publication by V. Alecsandri in his well-known 1852 collection of folk poetry.

The mere listing of these areas shows that, through his *Reader (Lepturariul)*, Pumnul also endeavoured to provide the history, geography, botany and zoology textbooks which did not exist in Romanian at the time. The aesthetic value of the reproduced texts was less important although, as mentioned, some of the titles were to become part of Romania's heritage of classic literature (*Mioriţa*, Constantin Brancoveanul; or *The Ox and the Calf*, by Gr. Alexandrescu, *The Raven and the Fox*, by I.H. Rădulescu). Also worth mentioning is the fact that this first volume already comprises authors from all the Romanian provinces: Moldavia (Alecsandri), Transylvania (G. Bariţiu), Wallachia (Grigore Alexandrescu, Ion Heliade

Arune Pumnul, Professor of Rumanian Language and Literature at the Plinariu Secondary College in Chernovtsy. 1862, Tome I, Subsidised by the G.O. Religious Fund in Bukovina. Vienna: C.R. Publisher of Educational Books.

Rădulescu), Bukovina (Mihai Cuciureanul), Bessarabia (Al. Donici) and Banat (D. Bojâncă), a principle that will become of major significance to the subsequent volumes of *The Reader (Lepturariul)*.

The second volume[13], for the third year of junior secondary school, published one year later (1863), brings a significant change in the profile of the book, meaning that the content (274 pages) is divided in two sections: A. Poems and B. Prose. Only the first 8 paragraphs (no more than 12 pages) of the total 66 contained in the volume are printed in Cyrillic characters, which represents a remarkable progress compared to the previous volume. Another novelty is that a large section is dedicated to popular literature: out of the poems collected and edited by Vasile Alecsandri, we find *Movila lui Burcel, Codreanul, Mihu Copilul, Negru Voda* and *Manole or The Monastery of Arges*; as well as two carols signed by George Săulescul and five poems authored "by a villager" or "by a Romanian woman". Other poems belong to names such as Gh. Asachi, Anton Pann, I.H. Rădulescu, Negruzzi, Al. Donici, I. Raţiu, N. Zăboreanul, S. Neagoe, Georgiu Mărcişiu, Justin Popescul, H. Grandea, Mihai Porfiriu, Nicolae Istrati, Nicolae Burchi, while several other texts are extracts from the journal *Paper for the Mind, Heart and Literature (Foaie pentru minte, inima si literatura)*.

The prose section is represented by Paul Vasici, Gh. Asachi, Iuliu Bărăşiu, and also by various translations. The term prose should not be considered as fiction in this case, because the texts actually contain historical information (*The Egyptian Signs, The Cause of the Trojan War*), geographic information (*The Baths of Menhaden, The Eruption of Vesuvius in the First Century after Christ*) etc. At the end of the volume, there is a list of 47 typographical errors ("sminte de tipariu"), which is a premiere, as it suggests a certain preoccupation with philological accuracy.

The second part of the volume is designed for "the fourth year of junior secondary school". Although it features a title page and a new page format, the two parts were printed in a single volume, for reasons which are probably strictly editorial.

The structure of the second part is identical to the first one: A. Poetry and B. Prose. None of the poems appears in Cyrillic characters, but ten "prose" texts are still dependent on this much hated alphabet. The number of poets increases in this section: G. Sion, J. Popescul, C.D. Aricescul,

[13] *Rumanian Reader Featuring Rumanian Authors, Commissioned by the High Ministry of Instruction, for Usage by Third Year Junior Secondary Students, by Arune Pumnul, Professor of Rumanian Language and Literature at the Plinariu Secondary College in Chernovtsy*. 1863, Tome II, Part I, Subsidised by the G.O. Religious Fund in Bukovina. Vienna: C.R. Publisher of Educational Books.

M. Cetăţeanul, H. Grandea, V. Alecsandri (with *The Altar of Monastery Putna* and *The Romanian Gatekeepers*), Gh. Asachi, Al. Donici, A. Pann, D. Bolintineanu (with *Stephen the Great and his Mother* and *Mihnea and the Old Woman*), C. Negruzzi, I. Poni Zimbeteanu, C. Caragiale, Ioan Raţiu, Ioan Văcărescu, Ioan Borcea, Gr. Alexandrescu, Mihai Cuciureanu, V. Aron and others.

The "prose" section is poorer in original texts, however it includes Dumitru Petrino, "the baron from Bessarabia" with *Raw Nature and Cultural Nature*, an interpretation of Buffon; I.I. Many (*The Land of Birth*); Iuliu Bărăşiu (with five texts!); N. Boiu; translations (mostly of Körner); extracts from *Paper for the Mind...* (*Foaie pentru minte...*) and from *The Romanian Telegraph* (*Telegraful roman*). One of the criteria for selecting the texts in this section is didactical. No information is given about the authors of the texts or about the sources from which they are reproduced.

The content of the third volume[14], printed in a single book and destined to the fifth and sixth years of senior secondary education, follows a totally different vision. If the year printed on the cover (1862) is correct, it means that this volume appeared before the second one, which dates from 1863. Considering the maturity of the students in these senior years, Pumnul in fact provides them with an authentic history of Romanian literature.

The volume begins with the full version of *Huru's Chronicle (Cronica lui Huru)*, Huru being the chancellor of Dragoş, leader of Moldavia; it continues with nearly 40 pages of religious literature (*Patrevangheliul, The Meaning of the Gospels, The Gospel Teaching by Deacon Coresi*, a translation of the *New Testament* by the monk Silvestru of Transylvania, a fragment of *The Gold Coffin* by the priest Ioan of Vinţ), all of these being reproduced, as mentioned by the author, from *The Analects* by Timotei Cipariu. These are followed by longer or shorter texts from Varlaam, Dosoftei, Giorgiu II – former metropolitans of Moldavia – and a short fragment (*The First Hexameters in Romanian*) courtesy of Mihai Halici, which the author believes to represent the first lyrics in Romanian.

The volume continues with over 200 pages dedicated to the Moldavian chroniclers (Grigore Ureche, Miron and Nicolae Costin, Ion Neculce, Nicolae Mustea), Ioan Canta, Ioan Kogălniceanu (Moldavian historian); an anonymous chronicler ("the Unnamed"/ "Nenumitul"); a substantial

[14] *Rumanian Reader Featuring Rumanian Authors, Commissioned by the High Ministry of Instruction, for Usage by Fifth and Sixth Year Senior Secondary Students, by Arune Pumnul, Professor of Rumanian Language and Literature at the Plinariu Secondary College in Chernovtsy*. 1862, Tome III, Subsidised by the G.O. Religious Fund in Bukovina. Vienna: C.R. Publisher of Educational Books.

number of pages featuring the chroniclers from Muntenia (Greceanu Radu, Radu Popescu, “The Unnamed Necrologist”/“Nenumitul necrologist”), followed by Ioan Văcărescu, “Rumanian poet” (Aron Pumnul often referred to the Romanian territory as Rumania), with 21 poems; D. Cantemir, with a fragment entitled *The Antiquity of the Romanians in Dacia and the Nobility of their Race (Vechietatea rumanilor den Dacia si nobilitatea semintiei lor)*, preceded by a broad presentation of the life and activity of this Moldavian prince. Further on, we come across Ioan Barac, Barbu Paris Mumuleanu, and Petru Maior, this genuine “Moses of Rumania, who, with his *History of the Early Rumanians in Dacia*, put an end to the Rumanians' ignorance regarding their outstanding origin”. Given the importance of this “Rumanian Moses”, Pumnul dedicates 35 pages to him. Other authors (Vasile Aron, Daniel Scavinschi, Antioh Cantemir, Vasile Fabian Bob and Vasile Cârlova) are featured in presentations that vary from just a few lines to several pages, which reveals not only the absence of strict criteria in the selection of authors, but also the precarious nature of information sources.

Another fact worth noting is the presentation of Metropolitan Dosoftei, to whom the author dedicates a paragraph entitled *Some Forms of the Romanian Language from Trebnic and from the Passing of the Saints (Câteva forme ale limbii rumâne, den Trebnic şi den Petrecerea sântilor)*, where he points out, somewhat unexpectedly and without any comments, the following suffixes: *-iune/ -ciune (buiguiciune, cumenecăciune, curaţiciune, despărţiciune, dumnezăiciune), -inţă (fericinţă, grijinţă, izbăvinţă, îndulcinţă, închipuinţă), -ură (deschizatură, încungiurătură, împinsătură, privitură), -eţ/ -eaţă (lucrăreţ, cugetăreţ, vindecăreaţă, cercăreaţă)* and *-văr (stavăr)*. Could these forms be an indirect response addressed to some uncomfortable opponent who contested his system of Romanian word formation (“*formaciune*”), or was this a precautionary measure, in case he was going to be challenged on this subject?

The fourth volume[15], released in 1864, in an editorial formula similar to the second one, has two parts, with separate title pages and a new page format. The first part is dedicated to the seventh year and the second, to the eighth year of senior secondary education.

A new feature, compared to the previous volumes, is *The Preliminary Observation (Obsărbăciunea premergăţivă)*, where Aron Pumnul makes

[15] *Rumanian Reader Featuring Rumanian Authors, Commissioned by the High Ministry of Instruction, for Usage by Seventh Year Senior Secondary Students, by Arune Pumnul, Professor of Rumanian Language and Literature at the Plinariu Secondary College in Chernovtsy*. 1864, Tome IV, Part I, Subsidised by the G.O. Religious Fund in Bukovina. Vienna: C.R. Publisher of Educational Books.

some remarks regarding the spelling system in which the texts were transcribed. In the ensuing part of the *Observation*, Pumnul tries to justify one of the deficiencies of his work (which will be criticized by some of his contemporaries), namely the arbitrary allocation of space for biographical information: "Some of the biographical notes are longer, other are shorter, and other are missing altogether. This is due to the fact that detailed information was not available on the lives of all the writers, that is why we provided as much information as we could on every writer. Hopefully the gaps will be filled later on."[16]

Finally, Aron Pumnul makes another remark, from which we indirectly learn that one of the selection criteria regarding the authors comprised in *The Reader (Lepturariul)* was chronological. This explains the fact that some "writers" (Ioan Molnar, Samuil Micu, Gh. Şincai, D. Ţichindeal, George Lazăr, Constantin Conachi, Alexandru Beldiman) "were supposed to feature in the third volume, but, when we gave the manuscript to the printers, we didn't yet have their texts. That is why we included them in this, the fourth volume."

The first part of this volume comprises the following names: Vasile Pogor, Toader Racocea, Ioan Prale, Al. Hasdeu (B.P. Hasdeu's father), Gh. Asachi, G. Săulescu, Al. Donici, I.H. Rădulescu, Neofit Scriban, Vasile Ianovici, T. Cipariu, C. Negruzzi, M. Kogălniceanu, Gr. Alexandrescu, C. Bolliac, Ioan Maiorescu, A.T. Laurian, Nicolae Bălcescu and D. Bolintineanu.

The second part of the fourth volume includes, in the beginning, some writers who, according to the chronological criterion, should have featured in the first part (Paul Iorgovici, Al. Gavra, Const. Arista, Vasile Ghergheli de Ciocotiş and Moise Soranul Noacul). They are followed by the author's contemporaries, who are placed in strict chronological order, based on their birth year: Gavril Munteanu, Florian Aron, G. Bariţiu, Andrei Mureşanu, Iacob Mureşanu, Ioan Negruţ, Gr. Miculescu, Const. Viişoreanu, Iuliu Bărăşiu, Nicolae Strati, D. Gusti, V. Alecsandri, Al. Pelimon George Tăutu, C. Aricescu, G. Sion, Atanasie Marienescu, G. Baronzi, George Creţeanu, Ioan Puşcariu, George Radu Meledon, V.A. Urechia, Haralambie Grandea and Aron Densusianu. In an *"Addition" ("Adaus")*, the author, aware of the value of information, provides eight pages of supplementary biographical notes on Ioan Văcărescu and Barbu Paris Mumuleanu.

This is the content of the four volumes of Aron Pumnul's Reader (Lepturariul), totalling approximately 2200 pages, which represents a genuine achievement at that time.

16 *Ibidem*, III.

4. Text transcription

A lot of criticisms could be raised against the author, with regard to the manner in which the texts are reproduced, however these should be excused considering the precarious conditions in which Aron Pumnul worked, the urgency to print the work, the lack of experience in the practice of editing, etc. Transcribing, for example, Gr. Alexandrescu's well known poem, *Mircea's Shadow (Umbra lui Mircea). At Cozia (La Cozia)*, whose source is mentioned by the author (first edition, *Souvenirs and Impressions, Letters and Fables*, Bucharest, 1847), Aron Pumnul not only operates changes in punctuation, but also replaces some words with their phonetic variants (*către* > *cătră, dimpotrivă* > *de-mpotriva, ş-ale* > *şi-ale, mănăstirei* > *mânăstirii, cadenţă* > *cădinţă*) or worse, modifies certain words in accordance with his own conception of language (*generaţii* > *generăciuni*). Within the text of the same poem, there are also changes such as: *"Traian, cinste a Romei"* > *"Traian ce-i mărirea Romei"*; *"Uriaş e al Daciei"* > *"Este el urmaşul dacic?"* etc. Similar examples could be found in any of The Reader's reproduced texts, but, as I stated, such changes dictated by the editor's or the publisher's tastes were a frequent habit at the time. We recall that V. Alecsandri interrupted his collaboration with The *Society's Paper... (Foaia Societăţii)*, precisely because the editors used to change the texts he had submitted for publication. Fair enough, the poet stated in a letter addressed to Al. Hurmuzachi: "*If the* Paper... *wants to have me as a contributor, I demand that they receive me with all my faults of style and language, and not to cripple me from head to toe and change my words.*"[17]

5. Contemporary reactions

Aron Pumnul's desire was, of course, that once printed, the four volumes should have the widest possible dissemination. In 1864, he sent his first three volumes of *The Reader (Lepturariu)* to Titu Maiorescu, most probably accompanied by a letter, in which he must have hinted at the issue of distribution inside the United Principalities. We indirectly deduce this fact from a reply written by Titu Maiorescu and dated 9 July/1 August 1864, in which he stated, among other things: "I begin by thanking you for the gracious surprise of sending me *The Reader (Lepturariul)*. I am a bit late with my grateful reply, but I have been occupied with examinations,

[17] Cf. PhD. Radu I. Sbiera 1983, *Memories about Eminescu*. With 4 tables – school acts. Preface, notes and bibliography by Pavel Ţugui, Craiova: University Printing House, 192.

school matters and administrative hassles. Now my mind is finally free. As for your precious and meticulous book, we, meaning the School Inspection Committee of Former Moldavia (comprising V. Alesandrescu, Mârzescu, O. Teodori, N. Culianu and myself) would have insisted that it be immediately introduced in our secondary schools. But you must know, sir, that in our schools the students don't study the Romanian language. The Curriculum states: "the Latin language in comparison with the Romanian language" – throughout the 7 secondary years, only 33 hours a week are assigned to this subject, therefore students learn neither Latin, nor Romanian."[18].

The reaction to the book in the educational, cultural and literary fields, will be very diverse, as we shall see. Thus, in an article by Al. Hurmuzachi published in *The Society's Paper... (Foaia Societatii)*, *The Reader (Lepturariul)* was called "a true national treasure", "a work that is unique in Romanian culture and which, even when assessed by the most competent foreigners, should be comparable to similar works published in countries with a much more developed literature."

The first negative reaction came, as we already anticipated, from the poet D. Petrino. In the popular booklet, *A Few Words...*, the author had violently attacked not only the linguistic system of the teacher from Chernotsky, but also his *Reader (Lepturariul)* ("Let the Rumanian good-for-nothing perish reading it!"), accusing him, with the typical pride of a writer who is unhappy with the way he is treated in an anthology, not just for the "crippled" transcription of the texts, but also for his subjectivity in assessing the authors.

The second "*condemnation*" ("*osandatiune*", the term belongs to Cipariu) came from Titu Maiorescu. The first objection of the critic from Junimea is that the teacher from Chernovtsy modelled his work on a textbook by a certain Mr. Mozart, which was used in Austrian secondary schools as a reader for German literature and which contained "model samples of German poetry and prose". Even if *The Reader (Lepturariul)* follows the structure of Mozart's textbook (except for the "aesthetic treatises", which are missing from *The Reader*), Aron Pumnul does not state anywhere that he wants to provide literary models of Romanian poetry and prose, as accused by Titu Maiorescu. Obviously, this is a dispute between the intentions of Aron Pumnul and the claims of Maiorescu. In the chapter entitled *The Concept of Literature of his Romanian Literature Course*, Pumnul clarified what he meant by the term *scriptura/"scripture"*:

[18] Titu Maiorescu 1984, *Journal of Letters*, vol. V. Edition cared by Georgeta Rădulescu-Dulgheru and Domnica Filimon, Bucharest: Minerva Publisher, 35-36.

"Given that the Romanian literature comprises all the Romanian writings, it is much more appropriate to use the Romanian term *scriptura* because it means the totality of writings."[19]

In the same study, Maiorescu argues against the eulogistic portrayal of certain writers: Prale was "a strangely behaved genius of a man" and Dr. Vasile Pop, "an intelligent, zealous man"; the biography of poet Neofit Scriban is "four times longer than that of Gr. Alexandrescu and rife with monastic intrigues", the critic wondering "if a school book could be forgiven for discussing such matters."[20]

Finally, Pumnul is accused of allocating 76 pages to Daniil's Scavinchi writings, when "this amusing but rather vulgar author" would have deserved no more than "a small sample" of his work. Maiorescu's conclusion is very categorical: "Alecsandri, Bolintineanu, Grigore Alexandrescu, Constantin Negruzzi can serve as models in many of their poems, but as for the others, we should better return to translations from Mr. Mozart's book and from other foreign anthologies until we ourselves have a richer literature."[21]

6. Eminescu in defence of The Reader (Lepturariul)

Petrino's booklet, as well as Maiorescu's critical opinions were published after Aron Pumnul's death, when the author under attack could no longer defend himself. Fortunately, his memory was defended by the most brilliant of his pupils, Mihai Eminescu.[22]

In his comprehensive essay, *A Critical Writing (O scriere critică)*, Eminescu analyses both Petrino's booklet and Maiorescu objections. Thus, referring to the criticism that Pumnul had exaggerated with his praise of certain authors, Eminescu wrote: "If *The Reader (Lepturariul)* has exceeded in the praise of some people who are no longer with us, at least many of them were valiant pioneers of Romanian nationalism – pioneers, gregarious soldiers, whose great hearts yielded more than their minds – it's true! – who, if not geniuses, were at least people of vast erudition, such as cannot be found among our young *dandies*!"[23] This concept perfectly

[19] I.G. Sbiera, *Aron Pumnul. Voices on life...*, *ed. cit*., 270.

[20] Titu Maiorescu 1978, *Works*, I, Edition, notes, options, index by Georgeta Rădulescu-Dulgheru and Domnica Filimon. Introductory study by Eugen Todoran, Bucharest: Minerva Publisher, 121.

[21] *Ibidem*, 124.

[22] M. Eminescu 1980, *Works*, IX. The Publishing, 1870-1877. The introductory study Al. Oprea. With 68 reproductions of manuscripts and publications, Bucharest: The Academy of The Socialist Republic of Romania Publisher, 79-84.

[23] *Ibidem*, 82.

matches the poet's vision of his ancestors, expressed in the poem *Epigones (Epigonii)* and explained in his famous letter to Iacob Negruzzi: "If in *Epigones* you will notice praise for poets like Bolliac, Mureşan and Eliade, this is not for the local value of their work, but because one is genuinely moved by that unconscious, sincere innocence displayed in their writings. We, the new ones, are aware of our predicament; we are alert to the spirit of our century and this is why we have so many reasons to be discouraged [...]. Our predecessors believed in what they wrote, in the same way as Shakespeare believed in his fantasies".[24]

7. The Reader (Lepturariul) banned in Hungary

Two years after the publication of *The Reader (Lepturariul)*, namely in 1867, the famous Austro-Hungarian treaty took place. This was the beginning of a campaign to denationalize the Romanians in Transylvania, using all sorts of methods, from prohibiting the distribution of books and readers to police measures. Thus, on 17 March 1875, all the Transylvanian schools received a "ministerial order" from Budapest, which prohibited 38 books, including 14 Romanian textbooks. The censored volumes (by authors such as A.T. Laurian, Aron Pumnul, Ioan Micu Moldovanu, I.V. Rusu, Visarion Roman and others) were mainly books on geography, history and Romanian literature, spreading the Romanian national ideal, which did not suit the policymakers in Budapest. Aron Pumnul's *Reader (Lepturariul)* is one of those books. The order also communicated the punitive measures to be taken against those who did not follow the instructions: "The Imperial Hungarian High Ministry stated that those teachers who use the books and the textbooks listed above, will be punished in accordance with Article 40 of the 1879 Law, which shows, in Article 38, that «whoever uses a book or an educational instrument will be punished, depending on the circumstances, with fines of up to 300 florins and up to two months of imprisonment or the loss of one's job»"[25]. Thus, drastic police measures were taken to prevent the entrance of "subversive" books in Transylvania (the tightening of customs controls, the opening of postal packages, the sending of suspicious newspapers and books to the Ministry of Home Affairs in Budapest, etc.). The censored books were not only banned from schools, but also from public and school libraries.

[24] I.E. Torouţiu and Gh. Cardaş 1931, *Studies and Literary Documents*, vol. I. Junimea, Bucharest: Institute of Graphic Arts Bukovina, 312.

[25] Flaminia Faur, *Measures Taken by the Hungarian Authorities to Stop the Use of Romanian Books in Transylvanian Schools*, in Tribuna, year V, no. 19 (2075), 13th-19th of May 1993, 8.

Again, the most vehement protest against this situation came from Mihai Eminescu. In an article entitled *Austro-Hungary (Austro-Ungaria)*, published in the *Courrier of Iasi (Curierul de Iaşi)*, Eminescu wrote: “Among the censored books we even find «Pumnul’s book of readings», approved by the Ministry of Instruction in Vienna and printed by the state printing house. However, what is not considered dangerous in Vienna, is seen in Hungary as the seed of the Hungarian state’s destruction; because, as we know, Pumnul’s Reader (Lepturariul), despite its apparent innocence, prevents the Romanians in Transylvania and Hungary from becoming Hungarian.”[26]

8. The Reader’s (Lepturariul) significance in Romanian literature

We have already shown that, chronologically speaking, Aron Pumnul’s *Reader (Lepturariul)* represents the first history of Romanian literature, which includes texts by cultured writers from all the provinces inhabited by Romanians, folk creations, ancient writings and religious literature. *The Reader (Lepturariul)* was an important book for the student Mihai Eminescu. Not as important as some researchers believed, who identified ideas, syntagms, motifs and poetic images, present both in *The Reader (Lepturariul)* and in Eminescu’s poems, especially in the beginning. The truth is that such an identification of sources is not always relevant, because Eminescu could have accessed those ideas, motifs and poetic images directly from the works of the selected authors, stored in the students’ library, which was initially located in Pumnul’s house and where Eminescu was a librarian, as noted in another chapter.

The texts were not reproduced on the basis of aesthetic criteria, but mostly for patriotic, nationalistic reasons, a fact that Pumnul himself recognized in several private letters. There was, of course, a lot of subjectivity in the process of selecting the writers, in the amount of space allocated to each of them, but what anthology is one hundred percent objective? Although the author wanted to provide a highly comprehensive overview of Romanian literature, there is sufficient evidence that not all the writers whose works were available at the school library in Chernovtsy came to feature in *The Reader (Lepturariul)*, which indicates that the selection spirit of the author was value-based. If *The Reader (Lepturariul)* has the merit of selecting authors who have since become the classics of Romanian literature (Alecsandri, Bolintineanu, Gr. Alexandrescu, I.H. Rădulescu) and masterpieces such as *The Sheep (Miorita)*, *The Arges*

[26] M. Eminescu, *ed.cit.*, 421.

Monastery (Manastirea Argesului), it is not less true that some names were not validated in our literary history, which again is old news. The greatest Romanian critics (Călinescu, Lovinescu) were also wrong about some of the authors considered very valuable in their literary histories.

Though obsolete from the axiological, informational and linguistic points of view, Aron Pumnul's *Reader (Lepturariul)* remains a golden exhibit in the museum of Romanian literature.

Nicolae Mavrocordat's notes to Niccolo Machiavelli

RADU RAISA
Academy of Economic Sciences – Bucharest

Em. Grigoraş published, in "Adevărul literar şi artistic", (the May 25, 1923 issue), the article "Machiavelli and Mavrocordat". So far, no references had appeared, in press or books, about the volumes of Machiavelli's Works, annotated by Nicolae Mavrocordat. Em. Grigoraş is, probably, the finder of these annotations. Afterwards, some other people wrote about the notes.

"Opere di Nic. Machiavelli, Citadino e Secretario Fiorentino" entered the library of Nicolae Mavrocordat in 1726. The dates on some notes show us that the volumes have not been read in order. Thus, a note on the third volume is dated 1727, and other note, on the second volume, is dated 1729. Analysing the handwriting and the ex-libris of the prince, Em. Grigoraş suggests that volumes I and III were noted by the prince himself, while volume II was annotated by someone else. Older in 1729, the prince might have used the services of a secretary with a smaller handwriting, in order to note, on a limited space, the most important reflections on Machiavelli's works.

The three volumes of Machiavelli have been studied by Nicolae Mavrocordat at the end of his life. He died one year later, in 1730. Until the issuing of these volumes, Mavrocordat read some works of Machiavelli, as well as some other works, of other political scientists or philosophers. Based on his reading and experience, the prince forged his own political philosophy. "The Recommendations of the Blessed Prince Nicolae Alexandru Voevod Mavrocordat to His Son Constantin Nicolae Mavrocordat, before the reign of the latter, in 1725", a short work, in manuscript, has several positive and negative aspects concerning the art of governance.

The first volume of Machiavelli's Works has five books of the "The Florentine Histories", the second one continues the "Florentine Histories", also having "The Prince", "The Life of Castruccio Castricani", "The

Description of the States of France and Germany". The third volume includes "Speeches on the First Decade of Tit Liviu". The three volumes are in Italian. The annotations are in Italian, Greek and Latin.

The ninth chapter of "The Prince", having as title "On the Civil Principate" has been minutely noted and underlined. Stating that the civil principate "is created either by the will of the people, or by the will of the powerful"[1], Machiavelli analyses the relation between the prince and the people, between the prince and the noblemen. According to Machiavelli, society is structured in "categories of people" or "social strata": noblemen, people and soldiers. He analyses the prince's attitude towardsthese social strata. The prince has to please the people. A hostile people make the prince unsafe. A hostile people can abandon the prince. Hostile noblemen can both abandon or rise in rebellion against him. Furthermore, while a prince can not change the people, he can have different noblemen as ministers, whom he can reward or fire.

Although he came to power helped neither by the people, nor by the noblemen (he was appointed by the Sublime Porte), the first Phanariot prince realized the fact that he needs the support of the people and of the noblemen. He exempted some noblemen in office and some ex-officials (mazils). He also disburdened the peasants, decreasing some taxes: the "vădrăritul" from 4 bani the measure (vadra) of wine to 2 bani, and he abolished the tax on land ("pogonăritul"). He put under severe religious curses the princes who would reinforce those taxes in the following period (the so-called "Patriarch Letters").[2] Conflicting personality, Nicolae Mavrocordat didn't respect these decisions on a permanent basis, having a fluctuating behavior towards the boyards (noblemen). Whereas at the beginning of his reign he governed with kindness and benevolence, he later incurred their hatred, by countless taxes and by the contempt for the high nobility (he replaced the high boyards with low boyards in various offices), as related by Mitrofan Grigoras, priest and historian, contemporaneous with Nicolae Mavrocordat[3].

In his "Recommendations" for his son Constantin, Nicolae Mavrocordat wrote that the prince has to know the merits and the shortcomings of the local noblemen, in order to avoid the latter. The prince has to stay away from greedy, treacherous, untested, ignorant, proud, vindictive or untrue

[1] Machiavelli, N. 1960, *Principele*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică: 39.

[2] *Cronica Ghiculeștilor* (Istoria Moldovei între anii 1695-1754), 1965, Bucureşti: Editura Academiei, 187.

[3] Ştrempel, G. 2005, *Cronicarii greci despre români, Mitrofan Grigoras*, Magazin Istoric, nr. 4.

advisers. His "domestics", id est those persons who serve the prince, have to be "truth lovers, hard working, friends of justice, vigilants, hating the bribes, modests, easy to content".[4]

In his novel, "Filoteou parerga", Mavrocordat has a chapter "On mercy and ruthlessness, "[5] alluding to the chapter "On cruelty and mercy or is it better to be loved than to be feared or better to be feared than to be loved" from "The Prince". Machiavelli said that the ideal is to be both loved and feared, but, if it is impossible to have both at the same time, it was better to be feared than to be loved. Nonetheless, if a prince cannot win his subjects' love, it still is good for him to avoid their hatred. Nicolae Mavrocordat meditated on Machiavelli's ideas. As the first foreign prince of Wallachia, directly appointed by the sultan, he couldn't hope to be loved by his subjects (both noblemen and commoners). By his measures, Nicolae Mavrocordat aspired to avoid his subjects' hatred. Although aware he was not loved, he didn't want to be feared, thinking that violence and oppression from the prince were very dangerous. At the same time, he tried to demonstrate that his grandmother was a descendant of Stephen the Great (1457-1504), the most glorious of the Romanian princes ever. He suggested to his son to win the love of the locals. To be moderate. To follow the middle course between the boyards and the peasants, not easily believing the peasants' complaints and not allowing the boyards to oppress the peasants. Not to grant privileges and tax exemptions, because they diminish the incomes of the state and of the prince.

Nicolae Mavrocordat's notes comprise quotations from commentators of Machiavelli: Fr. Bacon, Boccalini, Ammirato, Morhof. This clearly shows that Mavrocordat confronted his opinions with those of professionals of the political science and art.

One of Mavrocordat's notes on Machiavelli underlines the differences between the manner of life of a prince and the manner of life of an ordinary person. The prince reproduces a statement of Verulamius Baconus (Latinized name of the great philosopher Francis Bacon, Baron [of] Verulam) according to which Machiavelli "wrote what people use to do and not what people should do". This was expected, because "the attempt to better the vicious suppose the knowledge of human evil", says Fr. Bacon. Nicolae Mavrocordat quotes Boccalini şi Ammirato as in "Machiavelli is a wicked master of politics", who casts his venom even in the most simple

[4] Mavrocordat, N. 1890, *Sfătuirile domnului Neculai Mavrocordat către fiul său Constantin*, Arhiva ştiinţifică şi literară, II, Iaşi, 376.

[5] Mavrocordatos, N. 1989, *Les loisirs de Philothee*, Les Presses de l' Universite de Montreal, Athenes, Montreal, 1.

aspects of life. They say that prudent and pious people shall not fear to be contaminated with this kind of behavior. Mavrocordat agrees with Morhof in the opinion that "the lives of evil people are lessons for the good people".[6]

The analysis of Machiavelli's conception about the relation between politics and ethics make some scholars to think there is a gap between them. Machiavelli states that, in politics, the goal is clearly more important than the means. Selecting his means, the prince shall favor the utility over the ethics. The famous formula: "The goal excuses the means", (a hallmark of Machiavellism for many), means that there is out there a paramount "reason of state". The social ethics is irrelevant in politics, who has an ethics of its own, an ethics of goals. Maxims such as: "Nothing is impossible in politics", "You can get discredited everywhere but politics", "Politics is only for opportunists" are immoral if you don't take into account the paramount goal pursued by Machiavelli: a free and united Italy.[7] For Nicolae Mavrocordat, the prince has to be guided by religious ethics, to see God as the foundation of his happiness, to obey God's commandments.

Machiavelli scholars state that his dissertations on Titus Livius attest his talent and depth. Mavrocordat, at his turn, writes, after reading the "Discorsi" that "I came to the end of the careful reading of the famous discorsi of Machiavelli, really evil an author; many tasteless, inappropriate for a statesman, be he a mere Godless scoundrel; many nonetheless capture our attention"[8].

Nicolae Mavrocordat quotes a passage of Ammirato about the way Machiavelli treats the art of history: "he messes the years, he changes the names, he alters the actions, confuses the causes, he adds, he increases, he diminishes, and does everything he pleases"[9]. Although he doesn't comment the text, it is worth to notice that Mavrocordat kept this passage where Ammiranto is against Machiavelli, saying that, in order to correct his errors, he would resort to the "décor of history".

We must stress the fact that the works of Machiavelli are not works of history, but works of observation, of analysis of the political actions. With good reason, Machiavelli is seen as the creator of the modern political science. He uses historical dates and facts in order to demonstrate or exemplify specific political ideas, and not to make chronologies. Thus, in "The life of Castruccio Castricani", while narrating the life of the famous

6 Grigoraş, Em., *Machiavel și Mavrocordat*, Adevărul literar şi artistic, 25 martie 1925.

7 Machiavelli, N. 1960, *Principele*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 92-93.

8 Grigoraş, Em., *op.cit.*

9 *Ibidem.*

XIVth century soldier, Machiavelli doesn't respect all facts, because he wants to write more than a biography. He rather exhibits his educational ideal, showing the human capacity to make his own life, by reigning over the fate and by his own virtue.

The knowledge of history is necessary, because if you want to know the future, you must investigate the past. "It is easy, by carefully investigating the past, to predict, in every state, the future facts and to implement the improvements the ancient themselves implemented or, if they didn't do such reforms, to consider improvements based upon the resemblance between the past and present situations"[10] afirmă Machiavelli.

Nicolae Mavrocordat was himself a supporter of knowing history. He told his son to study both history and the current state of things. At the same time, he urged his son to always have the future in his mind. Nicolae Mavrocordat knew many languages. He spoke modern and classical Greek, Latin, Italian, French, Turkish, Arabic and Persian. As prince of both Moldavia and Wallachia, he also learned Romanian, as he himself told, in a letter, to his teacher, Iacob of Argos. Reading the Histories of the principalities, Nicolae Mavrocordat had in mind to merge all those fragments, as to "take further, to the day, the work of the authors, to blend their writing with other historical legacy, in order to give, in a good literary form, the first complete history of Moldavia and Wallachia"[11]. This "love for the Histories" of the prince had both an emotional and a scientific aspect, said Nicolae Iorga. The emotional aspect was based on the prince's wish to "clarify his actions, to develop them and to hand it over to the generations to come". "The scientist's need to explain the surrounding reality was also present"[12] in Mavrocordat's actions. Creating that corpus of the principal Histories of the two Romanian countries, Nicolae Mavrocordat acted not only for his own literary satisfaction, but also in order to fulfill a work of culture.

We can group Mavrocordat's comments in several categories: considerations on Machiavelli's advises and strategies, characterizations of several social and political facts, grasping several resemblances between the narrations of the Florentine Secretary and the political reality contemporary with Mavrocordat.

Machiavelli's advice, that "the only way to reign over a free state you

[10] Machiavelli, N. 1954, *Opere*, Milano-Napoli: Ricciardi, după Nina FACON 1960, *Studiu introductiv la Machiavelli*, *Principele*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică: LXI.

[11] Iorga, N. 1901, *Istoria literaturii române*, vol. I, Bucureşti: Institutul de arte grafice, 62.

[12] *Ibidem*, 61.

have conquered is to destroy it, if you don't want it to destroy you"[13], makes Mavrocordat to put a quick label: "pernicious guidance". Machiavelli establishes his evil statement on the idea that the inhabitants of a free country can never forget the ideal of liberty and the institutions through which liberty comes to life. As often as possible, they shall start revolts, rebellions and revolutions. Although brought to power by the Turks, who would never hesitate to destroy a rebel city, the humanist Nicolae Mavrocordat couldn't accept violent destruction.

The following statement "the main defence of a prince is the love of the governed, and not the strongholds" has a positive label "sound advice". As a matter of fact, the best fortress a prince can have is not to be hated by the people, "because no matter how many strongholds you have, they cannot save you if the people hates you; an armed people won't be short of foreign allies".[14]

Mavrocordat's reflection: "it's difficult to have the command if you lack experience" goes together with the narrations of the Florentine secretary about the lack of skill of different people who came to power by luck or by somebody else's will. Machiavelli is convinced that such princes don't know how and can not keep their position. Suddenly pulled from private life, the lack of intelligence and ability shall make them unable to command. They shall not be able to keep power, because they won't have by their sides the people and the army, the two forces supposed to be faithful friends of princes. Although Nicolae Mavrocordat won the throne helped by others, he was intelligent and capable. As high diplomat of the Sublime Porte (dragoman) he knew and deciphered, from an early age, the mechanism of power and administration.

The idea that "a method of governance is to keep all citizens poor, in order to prevent some citizens to be able to buy the others" is tagged "wicked will".

The actions of Cesare Borgia, his crimes, the pillage of noblemen are named "infamous and abominable conduct". Concerning the actions of Francesco Sforza, Mavrocordat states that they shall be imitated by scoundrels with the same spirit.

Machiavelli thinks that the injustices and brutalities must be done, by the prince, at the same time. This way, the people will stand them more easily. Kind actions, on the other hand, must be done step by step, in order to last longer in the minds of people. Mavrocordat reacts, stating that

13 Machiavelli, N. 1960. *Principele*, 23.
14 *Ibidem*, 80.

"the road of clemency is the safest one. Even in rebellions, kindness must come before cruelty".[15] He also comments the historical examples used by Machiavelli. According the way they had used cruelty, some leaders kept power, and some didn't. Acting brutally by and by, Oliveretto has been brought to justice one year after killing his father, whereas Agatocle, acting with cruelty only once, at the beginning, kept power a long period of time. Mavrocordat tags both of them. For Oliveretto, the remark is: "the hand of heaven". About Agatocle, he states that "he is despicable and infamous" and he has "qualms of conscience".

While Machiavelli states that the very important people do not forget the past insults for the present profits, Mavrocordat said that the good deed is always a good medicine. This conviction came to life in the attitudes and actions of the prince. In his "Recommendations…" to his son, he states that a prince must be magnanimous, kind, lawful, calm, peaceful, non-oppressive.

Mavrocordat's attention is incited by Machiavelli's statement that "there is nothing more difficult, more uncertain and more dangerous than promoting a reform. And that because the reformer will have as enemies all the persons who took profit from the former establishment and only soft supporters in the people that might take profit from the new establishment."[16] Mavrocordat further on affirms: "the reformation is dangerous". He acted very cautiously in all his social and political actions. He didn't like innovation in governing and administration, telling his son to follow the beaten path, to avoid new ways, because all these could give him a bad name[17].

The speeches of a worker who rebelled against the rich, saying that all humans are the same and urging the people to plunder the town and take over the government, because only the great felonies shall be forgiven are seen, by Mavrocordat, as "words of vulgar plebs" or the words of a "thief, a wrongdoer".

The narration, by hard words, of barbarian actions during the reign of the Ghibellines in Florence, makes Mavrocordat to note that "these attributes are well deserved by general Steinville and by baron Tige, who ransacked Wallachia and Moldavia, and, although not punished by the Emperor, were hit by God".[18] These affirmations refer to some unpleasant situations of the

---

15 Grigoraş, Em., *Machiavel și Mavrocordat*.

16 Machiavelli, N. 1960, 24.

17 Mavrocordat, N. 1890, *Sfătuirile domnului Neculai Mavrocordat cătră fiul său Constantin*, Arhiva ştiinţifică şi literară, II, Iaşi, 275.

18 Grigoraş, Em., *Machiavel și Mavrocordat*.

prince himself. In 1716, the army led by general Steinville took hostage Nicolae Mavrocordat, who was a prisoner in Sibiu for several years. The Austrian army ransacked Bucharest, the same way the Ghibellines had done, centuries before, in Italy. The imperial army led by Steinville conquered Oltenia, the general being its first governor. Baron Tige, another Austrian general, was also a governor of Oltenia, and he ransacked the province just as Steinville previously did.

Machiavelli's words about the necessity to defend the fatherland by all means, even by accepting a shameful peace, makes Mavrocordat write: "that kind of conditions had czar Peter of Russia, when he made peace with the Sublime Porte on the banks of river Prut"[19]. Peace is better than war, it is the sole solution, says Mavrocordat. He puts down on paper these words when reading that Hanibal was not ashamed to ask the Romans to make peace, as his fatherland had no other way out.

Against Machiavelli's statement that the ruin of Alberti family was caused by its wealth, Mavrocordat shows that pomp and wealth are reasons for ruin. He counsels his son to be modest, thrifty, industrious, because "vain splendor, many clothes, many jewels, many horses" can be absent without diminishing the dignity of the prince. Although very healthy, these pieces of advice are very difficult to follow. Nicolae Mavrocordat himself lived in great opulence, wasted money, borrowed a lot, and was heavily surpassed by his son Constantin Mavocordat.

Some of the annotations are about the qualities of the people. Machiavelli thinks that, although ignorant, the peoples are open to the truth and give up easily, when told the truth by a trustworthy man. Mavrocordat adds "the people can see the truth", showing a certain esteem for the people.

In his novel, "Filoteou Parerga", Nicolae Mavrocordat comments some of Machiavelli's ideas, approving that the money are, really, the vim of war and peace[20]. By a convenient distribution of the payment and by military training, the soldiers can be maintained in a benevolent subordination to the prince, while the enemy is hold in check.

Mavrocordat declares that he feels sorry for Machiavelli, as the latter didn't follow the words of Aristotle, about the way a leader can take the wrong path. At the same time, he blames the Florentine thinker as originator of new paths towards evil, through deceitful counsels, destroying the good mores and attracting upon him irreparable outrages.[21]

---

[19] *Ibidem.*

[20] Mavrocordatos, N. 1989, *Les loisirs de Philothee*, Montreal: Les Presses de l' Universite de Montreal, Athenes, 81.

[21] *Ibidem*, 121.

Mavrocordat is outraged by Machiavelli's statement, that the great princes were those princes who never kept their promises, who were able to confuse the minds with their devious behavior. Mavrocordat states that it was "an abomination to mistake an acceptable stratagem with a broken vow".[22]

As an enlightened despot, Nicolae Mavrocordat rejected Machiavelli's rules and principles, the textbook doctrine of absolute monarchy.

Nicolae Mavrocordat was not the advocate of the use of force in order to win the political power, but he pleaded for another way, namely ability. The translator of the notes, Em. Grigoraş, says that ability, named by him byzantinism or oriental behavior, was morally superior to other political behaviors. "The middle course", and not the extreme, was the favorite course, according to Em. Grigoraş, of the princes from Phanar, who reigned over the Romanian Principalities for more than a century.

I tried, with a certain emotion, to "undust" the books read and annotated by Nicolae Mavrocordat, to underline his contribution to the development of culture, to the forging of a political philosophy and praxiology. I was happy to read the text of the conference "The Romanian Culture under the Princes of Phanar", delivered by Nicolae Iorgaon February 8th, 1898, at the Romanian Athenaeum. The great historian, only a young man those days, had in mind to rehabilitate the Greek princes of Phanar, demolishing the disparaging ideas of the "Phanar eaters", showing "how the Phanar age really was, what the political situation of the princes was, what their management was like, what their cultural influence was like".[23] He gives us a sketch of the first Phanar prince, Nicolae Mavrocordat, emphasizing that he was a learned, cultivated man, praised by Le Quien, who thought much of his moral work, "On Duties".

The mere fact that a prince of a Romanian Principality annotates the works of Machiavelli has a cultural, national and European value. The culture and political experience, acquired during a long reign, allowed Nicolae Mavrocordat to competently study and comment the writings of Machiavelli.

---

22 Grigoraş, Em., *Machiavel și Mavrocordat*.

23 Iorga, N. 1989, *Cultura română supt fanarioți, Cultură și civilizație*, Bucureşti: Editura Eminescu, 211, 213.

Bibliography:

BOUCHARD, J. 1989, *Nicolas Mavrocordatos, Sa vie et son oeuvre, Les loisirs de Philothee*, Montreal: Les Presses de l'Universite de Montreal, Athenes.

Cronica Ghiculeştilor (Istoria Moldovei între anii 1695-1754), 1965. Bucureşti: Editura Academiei.

DIMA-DRĂGAN, C., *Însemnări bibliografice ale domnitorului Nicolae Mavrocordat*, *Studii şi cercetări de bibliologie*, serie nouă, XII.

GRIGORAŞ, Em. 1925, *Machiavel şi Mavrocordat*, *Adevărul literar şi artistic*, 25 martie.

IORGA, N. 1901, *Istoria literaturii române*, vol.I, Bucureşti: Institutul de arte grafice.

IORGA, N. 1989, *Cultura română supt fanarioţi, Cultură şi civilizaţie*, Bucureşti: Editura Eminescu.

MACHIAVELLI, N. 1960, *Principele*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

MAVROCORDAT, N. 1980, *Sfătuirile domnului Neculai Mavrocordat cătră fiul său Constantin*, Arhiva ştiinţifică şi literară, II, Iaşi.

MAVROCORDAT, N. 1989, *Les loisirs de Philothee*, Les Presses de l'Universite de Montreal, Athenes, Montreal.

Opere di Niccolo Machiavelli Citadino e Secretario Fiorentino, Nell Haya, MDCCXXVI

RADU, C. 1928, *Apostilele lui Mavrocordat*, Roma, 2.

ŞTREMPEL, G. 2005, *Cronicari greci despre români*, *Magazin Istoric*, nr. 4.

Arabic biblical and liturgical texts printed in Europe in the 16th-18th centuries

GEOFFREY ROPER
Book historian – London

As far as we know, the first texts of any kind to be printed in Arabic were passages from the Qur'ān, and Islamic prayers and invocations, block-printed in Egypt as early as the 10th or 11th centuries – long before Gutenberg. These, however, were designed as amulets, to be carried on the person to ward off evil, rather than for reading.[1] The printing technique was apparently developed in order to mass produce these texts more cheaply than could be done by scribes, so that they could be sold to the illiterate poor.

Arabic typography and printed book production, on the other hand, were born in Europe. First in 16th century Italy, and then in the following century in the Netherlands, France, Germany, England, Switzerland and Sweden, movable types were used to create Arabic texts.[2] Some of these were for the use of European scholars, but others were published primarily for export to the Arab world. In the 16th century, some attempts were made to do this as a commercial enterprise, aimed at Muslim readers[3], but they were largely unsuccessful.

So most Arabic books sent from Europe to the Arab world, in the 16th, 17th and 18th centuries, contained Christian texts. They were commissioned by the Church, or by wealthy churchmen, to be used to promote Christianity, or particular Christian doctrines, in the Ottoman empire and beyond. An early example is a statement of Catholic doctrine produced by the Jesuits in Rome in 1566[4]. At this early stage, not even the terminology for printing

1 Schaefer, 2006.
2 Balagna, 1984; Roper, 2002.
3 Roper, 2002: 138.
4 *I'tiqād al-Amānah al-Urtuduksīyah. Fidei Orthodoxae brevis et explicata*

was fixed: here the word for "printed" is *makhtūm* (literally, "sealed" or "stamped"), rather than *maṭ bū'* which later became the normal usage. Both Catholics and Protestants were involved in this activity, often in competition with each other. A Protestant catechism published in Oxford in 1671[5], for example, was intended for distribution in Syria: it is wholly in Arabic, with nothing in any European language or script, apart from the use of roman letters for the page signatures[6].

Although occasionally tracts were published which tried to convert Muslims, the futility of trying to evangelise them in this way was generally recognised, and the great majority of the texts were intended for the use of Arab Christians, both Orthodox and Catholic. These can be divided into three main categories: *firstly*, doctrinal and evangelical works written and published to instruct local clergy and laymen and to influence them in favour of the "true" religion, whether that be Catholicism, Protestantism or Orthodoxy; *secondly*, the foundation texts of all branches of Christianity, that is the Bible, or parts thereof; and *thirdly*, books for them to use in the practice of their religion, primarily liturgical books for use in Church worship. These last two categories were much the most important in the period under consideration – 16th to 18th centuries – because they were more widely seen and read. So it is on these that I shall concentrate in what follows.

The very first book to be printed in Arabic anywhere was a *Horologion* of the Melkite rite[7], commissioned by Pope Leo X for the Christians of Syria. According to the colophon, it was printed at Fano in 1514, by the Italian printer Gregorio de Gregorii; but this printer, as is stated here, was from Venice, and it is thought that the Fano imprint was simply to circumvent the monopoly on Oriental printing in force in Venice at that time[8]. The typography was crude but legible, and the simple layout was similar to that of a manuscript. Here also, in the colophon, the word *khatama* was used for "printed", and papal patronage and authority for the publication were proclaimed.

Later in the 16th century, in 1583, the German Protestant scholar Ruthger Spey published his Arabic translation of St Paul's *Epistle to the Galatians*,

---

confessio. Giambattista Eliano (tr.). Roma: in Collegio Societatis Iesu, 1566 (the Latin date is misprinted as 1556 on the title-page).

5 *Sharḥ qawāʿ id dīn al-Masīḥ*. [Catechism.] 1671, Oxford: [University Press].

6 This feature often betrays the source of Arabic missionary books printed in Europe.

7 *Kitāb Ṣalāt al-Sawāʿī*, Fano [Venezia?]: Gregorio de Gregorii 1514. Cf. Balagna 1984, 18-20; Krek, 1979.

8 Krek, 1977.

from the New Testament. His printer, Jacob Mylius of Heidelberg, employed wood-blocks for whole pages of Arabic text: the results are not beautiful, but are mostly legible.[9] The Latin preface of Spey's book contains an appeal to the Christian princes of Europe, and of Protestant Germany in particular, to embark upon the work of printing Arabic bibles for export to Muslim Asia and Africa, which would be more effective, in his view, than sending missionaries. It seems unlikely that many copies reached Asia or Africa, but at least one copy did find its way to the Vatican in Rome, where it seems to have acted as a spur to the production of improved versions of Arabic texts, in order to anticipate and counteract any such Protestant moves.[10]

The first fruit of this new Roman initiative in Arabic printing was the great edition of the Four Gospels printed at the Medici Press in 1590.[11] This made use of Arabic types cut by the great French typographer Robert Granjon, who lived and worked in Rome from 1578 until his death in 1590, during which period he produced at least five series of Arabic punches.[12] It also included some fine woodcut illustrations by Antonio Tempesta, who drew his inspiration from Albrecht Dürer. 1500 copies of this edition were printed, and it was supplied to the Maronites in Lebanon, and to other parts of the Middle East, where it apparently made some impact. Tempesta's pictures are known to have influenced Coptic and Ethiopian miniature painting.[13]

But it was not until the 17th century that Bibles and liturgical texts in Arabic began to be supplied more regularly, and in significant quantities. In 1614 the former French ambassador in Istanbul, François Savary de Brèves, published in Rome an Arabic edition of the Psalms, using types, specially commissioned by him, of exceptional elegance and beauty.[14] In the introduction he stated that he had edited and published it so that it should become known in the Arab countries "to students and those who desire it". It was probably distributed by the pupils of the Maronite College in Rome, and possibly also through the agency of the Amīr Fakhr al-Dīn II, who visited Italy at that time.[15]

9 [Bible: N.T.: Galatians.] *Risālat Bawlus al-Rasūl ilá ahl Ghalāṭīya. Epistola Pauli ad Galatas, item sex primaria capita Christianae religionis Arabice. Quibus ad finem adiunctum est Compendium Grammatices Arabicae*. Authore Rutghero Spey 1583, Heidelberg: Jacob Mylius.

10 Vervliet, 1981: 25-27.

11 [Bible: N.T.: Gospels.] *Al-Injīl al-Muqaddas*. 1590-91, Roma: Typographia Medicea.

12 Vervliet, 1981, *passim*.

13 *Christian Orient* 1978*:* 31&40

14 [Bible: O.T.: Psalms.] *Mazāmīr Dāwūd*. 1614, Roma: Typographia Savariana.

15 Duverdier, 1973: 74-75.

After Savary's departure, the Maronite College ran their own press between 1620 and 1625, but their books were all bilingual texts[16] intended primarily for use in Rome, rather than for Lebanon. They in turn gave way in 1626 to the new press of the Sacra Congregatio de Propaganda Fide. This body had been founded in 1622, specifically to promote Roman Catholic doctrine among heretics and infidels, including those in the Middle East. It turned its attention immediately to printing, and by 1626 had its own printing-office, with Arabic types, and an official monopoly of Arabic printing in Rome.[17]

Between 1627 and the end of the 18th century, the Propaganda press published a long series of Arabic books intended for use in the Middle East (as well as some for European students and scholars). At first the emphasis was on catechisms and devotional and doctrinal tracts, but the importance of liturgical and Biblical texts was also recognized. Printed versions of these were more than once specifically requested by senior churchmen in the Middle East: in 1626, the Melkite Archbishop of Aleppo asked the Pope for sound versions of the Scriptures, to counteract the dangers of the Protestant versions which were by then in circulation[18]; in 1638, the Patriarch of Antioch had expressed a need for large quantities of printed Arabic *Euchologia* and *Horologia* for use in local churches, and was willing to pay for them[19]. The Melkites continued to make such requests well into the 18th century, but the Roman Propaganda was reluctant to supply them.[20]

Meanwhile, the Protestant publications which the Catholics feared had begun to be produced and distributed, first in the Netherlands in the early 17th century, by the great Dutch Arabic scholar Thomas Erpenius. He established his own press in Leiden in 1615, and from its inception it was employed in printing extracts from the Bible[21]. In 1616 he published the first printed edition of the complete Arabic New Testament.[22] These Arabic texts were not encumbered with Latin versions, and were therefore suitable for use in the Middle East; their small, portable format also made them suitable for export.

16 Gdoura, 1983: 45.

17 Huonder, 1923: 110; Henkel, 1971: 335-336.

18 Text of document given in Henkel, 1977: 42-43.

19 Text of document given in Henkel, 1977: 60.

20 Nasrallah, 1948: 14; Raquez, 1973: 518; Balagna, 1984: 96; Gdoura, 1985: 51&133.

21 E.g. [Bible: N.T.: Romans.] *Risālat Bawlus al-Rasūl ilá ahl Rawmīyah* / *Pauli Apostoli ad Romanos Epistola*, *Arabice*, 1615, Leiden: Typographia Erpeniana.

22 [Bible: N.T.] *Al-ʿAhd al-Jadīd li-Rabbinā Yasūʿ al-Masīḥ* / *Novum D.N. Jesu Christi Testamentum*, *Arabice*, 1616, Leiden: Typographia Erpeniana.

In 1621 the new Patriarch of Constantinople, Cyril Lukaris, who had studied in Geneva and had been strongly influenced by Calvinism, requested the Netherlands to supply him with Protestant books in Arabic for the use of the Melkites.[23] The Dutch ambassador accordingly obtained a large quantity of the Erpenius Biblical texts and presented them to the Patriarch, who distributed them free to his Arab clergy. This, and similar distribution of Greek texts, provoked the French ambassador to intervene at the Sublime Porte and instigate the deposition of Lukaris[24], who was subsequently executed. It seems that the Ottoman authorities were greatly alarmed at the danger posed by the possible propagation of new doctrines by means of the printed word, even if, for the time being, only Christians were involved.

In the 17th century the Roman Catholic Propaganda eventually decided to publish what was intended to be a definitive version of the complete Bible in Arabic, partly to counteract these partial Protestant versions, and partly to establish their authority in relation to the Orthodox and other local churches, who lacked any such printed edition for distribution. After many delays, it finally appeared in 1671[25]. It was essentially a translation of the Vulgate, and as such it met at first with some resistance among the Eastern churches[26]. But before long it became widely used by all denominations of Christians in the Arab world, and versions which departed from this text became suspect, so that in the 18th and early 19th centuries even Protestant missionaries were obliged to use editions which adhered to it.[27]

In the 18th century, the Egyptian Catholic Copt Rafā'īl Ṭūkhī prepared another Arabic version, only part of which was published, in 1752[28]; he was also responsible for a Psalter and several liturgical books in Arabic and Coptic, all of which were intended for export to Egypt[29].

More common than the complete Bible were parts of it – especially the Psalms, which were used to teach reading in schools. An early example is an edition of the seven penitential psalms, printed in Paris in 1679[30]; it is a

---

23 Duverdier, 1982: 266.

24 Vitré, A. 1656, *Histoire du procez*, Paris, 11, quoted in Duverdier, 1982: 266-267; Chevillier 1694: 299; Balagna 1984: 58; Gdoura 1983: 41.

25 [Bible.] *Biblia Sacra Arabica / Al-Kutub al-Muqaddasa bi-'l-lisān al-ʿArabī*. 1671. Roma: Sacra Congregatio de Propaganda Fide.

26 Darlow & Moule, 1911, #1652: 66; Gdoura, 1985: 40.

27 *The Bible of every land,* 1851, 41.

28 [Bible.] *Al-ʿAhd al-Qadīm wa-'l-Ḥadīth / Bibia* [sic] *Sacra in lingua Arabica*. 1752. [Roma:] Mala'k Rawtīlī [Angelo Rotelli].

29 Ellis, 1901, II: 690-691; Graf, 1944, I: 97.

30 [Bible: O.T.: Psalms.] *Sabʿ mazāmīr al-tawba*, 1679, Paris: [Pierre Le Petit].

devotional work, which carries the formula *majjān akhadtum, majjān aʿṭū* (you have received it free, give it free), which presumably means that it was intended to be circulated without charge among Arab Christians. The Arabic typesetting in this book is poor and there are a number of deviations from classical Arab spelling which seem to be examples of Middle Arabic usage, tending towards the colloquial, which was not uncommon in Christian Arabic texts before the 19th century.

In 1709 a Psalter was printed for the Melkites at the Seminary in Padova[31] in Italy, and another was published in London in 1725 by the Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK), an evangelical group within the Church of England[32]. Several thousand copies of this, along with a version of the New Testament[33], were distributed, mainly by British diplomats and merchants based in Aleppo.[34] The Anglicans had already, in 1674, printed and distributed an Arabic translation, by the Oxford scholar Edward Pococke, of their own liturgy – *The Book of Common Prayer*[35]– and it is possible that this may have served to convince the Orthodox communities of the apostolic nature of the Church of England, so that they were able later to accept Arabic Bibles from England, whereas the Uniate Catholic church authorities proscribed them and burnt any copies which came into their hands[36].

But the Orthodox Church of course needed a press of its own to print Arabic books, and it eventually gained one at the beginning of the 18th century. In 1701 a book of Orthodox liturgies[37] was printed in Romania, at the monastery of Snagov near Bucharest. The following year, 1702, an Arabic *Horologion*[38] was printed here in Bucharest itself. These were published on the initiative, and under the supervision, of Athanasius Dabbās, the Patriarch of Antioch; and a few years later he established the very first

31 [Bible: O.T.: Psalms.] *Kitāb Mazāmīr Dāwūd al-Nabī*, 1709, Padova: Seminarium.

32 [Bible: O.T.: Psalms.] *Kitāb Zabūr Da'ūd al-Malik wa-'l-Nabī*, 1725, [London: S.P.C.K.].

33 [Bible: N.T.] *Al-ʿAhd al-Jadīd li-Rabbinā Yasūʿ al-Masīḥ*, 1727, [London: S.P.C.K.].

34 Roper, 1989: 229-231.

35 [Liturgies: Church of England.] *Liturgiae Ecclesiæ Anglicanæ / Al-ṣalawāt li-kull yawm ʿalá ʿādat Bīʿat al-Inkilīz,* 1674, Oxford: [University Press].

36 Assemani, S.E. *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mms. orientalium catalogus*, 1742, Firenze, 65; also quoted in Schnurrer, 1811: 378.

37 [Liturgies: Greek Orthodox / Melkite.] *Kitāb al-Qudusāt al-thalātha al-ilāhīya*, 1701, Sinagovo [Snagov]: Antīmūs al-Kurjī [Antim Ivireanul].

38 [Liturgies: Greek Orthodox / Melkite.] *Kitāb al-Ūrūlūjiyūn ayy al-ṣalawāt al-mafrūḍa,* 1702, Bucureşti: Antīmūs al-Kurjī [Antim Ivireanul].

press to print in Arabic in the Arab world itself, at Aleppo in Syria. It is not necessary here to enter into more detail on this subject, because it has been covered in the publications of several Romanian and other researchers.[39] One of them, Dr Ioana Feodorov, has contributed a paper on the topic to this Symposium.

Forty years later, in the 1740s, some more Arabic books were printed in Romania, at Iaşi in Moldavia. These included another liturgical book, a missal of 1745[40], and a Psalter of 1747[41]. They were commissioned by the successor of Dabbās, Patriarch Silbastrus (Silvester). He was strongly anti-Catholic, and he needed another Orthodox Arabic press, since the Aleppo press had ceased operation in 1711. Later, in 1751, he set up a new press in Beirut, which, however, published only two books before ceasing in 1753.[42] After that, Orthodox Arabic printing did not resume until the foundation of the Holy Sepulchre press in Jerusalem in 1849.

Meanwhile, in the late 18th century, Anthimos, the Orthodox Patriarch of Jerusalem, commissioned a lavish edition of the Arabic Psalms, with his own commentary, from the Orientalist printer Joseph Kurzböck in Vienna.[43] He modestly included, as a frontispiece, a magnificent engraved portrait of himself, seated in majesty on the patriarchal throne. Anthimos was of course very much a Greek Orthodox prelate, but, unlike his predecessors, he sought to promote education and literacy among his Arabic-speaking clergy and laymen. This, and other Arabic books which he wrote, were intended for this purpose.

But since the demise of the Arabic presses in Romania, and those of Aleppo and Beirut, he had no Orthodox press under his control, nor even accessible to him. So he was obliged to turn to Catholic Habsburg Austria to get these books printed. The Habsburgs for their part had always been interested in Palestine and the Holy Places. Indeed, the Emperors had from time to time added to their long list of titles that of "König von Jerusalem". Previously they had supported Catholic, especially Franciscan, institutions there; but in the second half of the 18th century, there was an Orthodox

39 Bianu & Hodoş, 1903: 423-445; Simonescu, 1967; Kurdgelashvili, 1969; Cândea, 1982; Balagna, 1984: 96-97; Gdoura, 1985: 133-137; Nasrallah, 1986; Cândea, 1989; Malādhī, 1996; Bădără, 1998; Falangas, 2000; Walbiner, 2001: 11; Glass & Roper, 2002: 178-179; Dabbās, 2008.

40 [Liturgies: Greek Orthodox / Melkite.] *Al-Qindāq,* 1745, Iaşi: Mănăstirea Sf. Sava.

41 [Bible: O.T.: Psalms.] *Kitāb al-Zabūr al-Sharīf,* 1747, Iaşi: Mănăstirea Sf. Sava.

42 Gdoura, 1985: 183-185.

43 *Kitāb Tafsīr al-Zabūr al-Ilāhī al-Sharīf,* 1792, Wien: Joseph Kurzböck. For details of the book, and the background to its publication, see Roper, 2009.

resurgence. This was partly caused by increased Russian support following the Russian-Turkish treaty of Küçük Kaynarca in 1774, which gave Russia protection rights over Orthodox peoples in the Ottoman Empire. So in 1784 Kaiser Joseph II discontinued his support for the Franciscans, while expanding the trading activities of the Habsburg Empire in Ottoman territories. It is likely that support for Orthodox publishing activities was part of moves towards increasing Habsburg influence in the Levant, in competition with Russia. It was also in line with a policy of increased religious toleration in Habsburg territory at that time. So Patriarch Anthimus was able to have his Arabic Psalms, with his Orthodox commentary on them, printed in Catholic Austria.

*

After this cursory survey of Arabic Biblical and liturgical books printed in Europe for Arab use, it remains to consider briefly two questions which naturally arise from it: – ***firstly***, how did these books reach their readers, in other words, how were they distributed? These printed books, and the lines of text which they contained, were of course noticeably different from the manuscripts to which Arab readers were accustomed. Their natural resistance to such a break with tradition, especially one coming from outside, inevitably meant that the demand for these imports would at first be low, and the task of disseminating them one that was unlikely to be successful through the normal commercial channels established for other commodities.

There seem to have been two principal channels of distribution in the Middle East for Arabic Bibles and liturgical books from Europe. The first was individual travellers, who took books in their personal baggage. Most of these were missionaries or ecclesiastical envoys, such as the Jesuits Giambattista Eliano and Girolamo Dandini in the late 16th century, and the chaplains of the English Levant Company in the 17th and 18th centuries. Others were Arab Christians, mainly Maronites, returning home after periods of study and training in Rome and elsewhere.[44] This will have been true also of the Orthodox prelates who supervised the production of Arabic books in 18th century Romania, and then took them back to Syria and Lebanon. A few other individuals were merchants, but in most cases they carried books because they were also devout Christians or missionary agents, rather than as articles of commerce for their own sake. Nearly all these travellers, once disembarked in Ottoman territory, joined existing

[44] Gdoura, 1985: 38-39.

European or local Christian communities and confined their activities to them, rather than moving at large in Muslim society.[45]

The second channel was the embassies, consulates and trading establishments of European powers in the cities of the Ottoman empire. These also acted as agents for missionary publications, especially the French, for Catholic books, and the English and Dutch, for Protestant ones. The French embassy in Istanbul and consulates in the Levant played a particularly important role by virtue of their rights as protectors of Christians after 1614. Inevitably political rivalries between the powers came into play, as in the case of the Protestant Bibles suppressed by the Ottoman authorities in 1628 at the instigation of the French ambassador.

In general, the local churches welcomed printed literature, and even commissioned some of it.[46] But whereas the Maronites and Greek Catholics accepted only books from the Propaganda at Rome and other Catholic presses, and sometimes sought to destroy imports of Protestant origin, the Greek Orthodox, until they had their own presses, regarded the Protestant, or at least the Anglican, presses as a useful alternative to Papal control of publishing.

The ***second*** question which arises is: – what effect did they have on Arab culture and society? This is much too big a question to try to answer in the space available here. Moreover, not enough research has been done by scholars to enable a satisfactory answer to be given. However, it is possible to indicate, very briefly and very tentatively, one or two possible lines of inquiry.

Broadly speaking, Arab literate culture remained a scribal culture until the 19th century. The Muslim majority in the Arab countries used only manuscript books to transmit their texts, although Turkish Muslims did start a press in Istanbul in the 18th century. Nearly all the Arabic books supplied from Europe reached only the Christian minority, and, as we have seen, were of a specifically Christian nature. So their effects were confined to that minority; but the important and disproportionate role of Christian Arabs in the print-based Arab awakening (the *Nahḍa*) in the 19th century may perhaps owe something to their earlier initiation into the use of printed books.

It is perhaps worth looking especially at the role of the printed Psalters in school education: the availability of multiple standard printed copies may have engendered a different, and perhaps more productive approach to the teaching and learning of the Arabic script and language, spreading

45 Balagna, 1984: 133.
46 Walbiner, 2008.

functional literacy among a larger number of pupils. The standardization of the Arabic Bible, too, may have created a new attitude to the role of printed books as special sources of textual authority.

Such developments were reinforced by the stimulus given by the European books to the development of local Christian Arabic presses in Syria and Lebanon. Although their output was small, they played their part in promoting the idea of printing as a normal and indigenous method of book production. But we must not exaggerate the phenomenon. The French Enlightenment philosopher Volney, who travelled through the Arab world in the 1780's, remarked on the importance of printed books in the spread of enlightenment. He considered that Arab society still suffered greatly from backwardness and stagnation caused by the lack of printing, although he acknowledged that the Lebanese and other presses had brought about some increase in reading and writing, and even "a sort of information" among the Arab Christians – vitiated, however, by the exclusively religious nature of the books printed.[47]

Whether or not we agree with Volney, in either his negative or his positive assessments, we must surely accept that this is an important field for further research. We particularly need to know more about both the quantitative and the qualitative aspects of the use of printed books in the Arab world in the early modern period, in order to gain a clearer picture of their impact on the intellectual and social history of the Arabs.

Bibliography of secondary sources:

BĂDĂRĂ, D. 1998, *Tiparul românesc la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea*. Brăila.

BALAGNA, J. 1984, *L'imprimerie arabe en occident (XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles)*. Paris.

BIANU, I.; HODOŞ N. 1903, *Bibliografia românească veche 1508-1830*, T. 1. 1508-1716, Bucureşti.

47 Volney, C.F., 1787. *Travels through Syria and Egypt in the years 1783, 1784 and 1785.* English translation. London, vol. II, 448-454.

The Bible of every land: a history of the Sacred Scriptures in every language and dialect into which translations have been made, (1851). London.

CÂNDEA, V. Dès 1701: dialogue roumano-libanais par le livre et l'imprimerie. *Le livre et le Liban jusquà 1900,* 1982, (Exposition), Paris, 281-293.

CÂNDEA, V. 1989, *Opera lui Constantin Brâncoveanu în Orientul Apropiat. Constantin Brâncoveanu.* Red. P. Cernovodeanu, F. Constantiniu, A. Busuioceanu. Bucureşti, 170-179.

CHEVILLIER, A. 1694, *L'origine de l'imprimerie de Paris*. Paris.

The Christian Orient / 1978. British Library. London. [Exhibition catalogue].

DABBĀS, Anṭawān Qayṣar & RASHSHŪ, Nakhla 2008, *Tārīkh al-ṭibā'a al-'Arabīya fī 'l-Mashriq: al-Baṭriyark Athanāsiyūs al-Thālith al-Dabbās (1685-1724), mu'assis awwal maṭba'a 'Arabīya lughatan wa-ḥarfan fī 'l-Mashriq.* Bayrūt.

DARLOW T.H. and MOULE H.F. 1911, *Historical catalogue of the printed editions of Holy Scripture in the library of the British and Foreign Bible Society*. Vol. II. – *Polyglots and languages other than English*. London.

DUVERDIER, G. 1973, *Les caractères de Savary de Brèves, les débuts de la typographie orientale et la présence française au Levant au 17e siècle*. Paris: L'art du livre à l'Imprimerie Nationale, 68-87.

DUVERDIER, G. 1982, Les impressions orientales en Europe et le Liban. *Le livre et le Liban jusqu'à 1900* (Exposition), Paris, 157-280.

ELLIS, A.G. 1894-1901, *Catalogue of Arabic books in the British Museum*. London.

FALANGAS, A. (1999-2000), *Arabes, Roumains et Grecs à la lumière d'un missel gréco-arabe de 1701*. Proceedings of the Sixth International Congress of Graeco-Oriental and African Studies, Nicosia 30 April-5 May 1996. Nicosia, 2000 = Graeco-Arabica 7-8, 137-142.

GDOURA, Wahid (1983), *Le livre arabe imprimé en Europe: une étape importante dans les relations Orient-Occident*. Revue Maghrébine de Documentation / Al-Majalla al-Maghribīya li-l-Tawthīq, 1, 37-68.

GDOURA, Wahid 1985, *Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie: évolution de l'environnement culturel (1706-1787)*. Tunis.

GLASS D. and G. ROPER 2002, *Arabische Buch- und Zeitungsdruck in der arabischen Welt = Arabic book and newspaper printing in the Arab world*. Teil I: Arabische Buchdruck in der arabischen Welt = Part I: The printing of Arabic books in the Arab world. Middle Eastern languages and the print revolution: a cross-cultural encounter = Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution: eine interkulturelle Begegnung. Ed. E.Hanebutt-Benz, D.Glaß, G.Roper / Gutenberg Museum Mainz, Westhofen: Internationale Gutenberg-Gesellschaft, 177-205.

GRAF, G. 1944-53, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Roma.

HENKEL, W. 1971, *The polyglot printing office of the Congregation: the press apostolate as an important means for communicating the faith.* Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, Vol. I/1: 1622-1700, Freiburg, 335-350.

HENKEL, W. 1973, *The polyglot printing office during the 18th and 19th century.* Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, Vol. II, 1700-1815, Freiburg, 299-315.

HENKEL, W. 1977, *Die Druckerei der Propaganda Fide: eine Dokumentation*. Paderborn.

HUONDER, A. 1923, *Die verdienste der katholischen Heidenmission um die Buchdruckerkunst in überseeischen Ländern vom 16.-18. Jahrhundert*. Aachen.

KREK, M. (1977), *Was the first Arabic book really printed at Fano?* MELA Notes, 10, 11-16.

KREK, M. (1979), *The enigma of the first Arabic book printed from movable type*. Journal of Near Eastern Studies 38, 203-212.

KURDGELASHVILI, SH.N. 1969, *Роль Румынии в развитии книгопечатия в Грузии и на арабском Востоке*. Actes du premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-est Européennes, Sofia, 26 Août–1 Septembre 1966. III. Sofia, 821-828.

MALĀDHĪ, Suhayl al- 1996, *Al-ṭibāʿa wa-ʾl-ṣiḥāfa fī Ḥalab*. Dimashq.

NASRALLAH, J. 1948, *L'imprimerie au Liban*. Beyrouth.

NASRALLAH, J. 1979, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du Ve au XXe siècle.* (Vol. IV, tome I, 1516-1724). Louvain & Paris.

NASRALLAH, J. (1986), *Les imprimeries melchites au XVIIIe siècle*. Proche Orient Chrétien 36, 230-259.

RAQUEZ, O. 1973, *La Congregation pour la Correction des Livres de l'Église Orientale (1719-1862)*. Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, vol. II, 1700-1815, Freiburg, 514-534.

ROPER, G. 1989, *The export of Arabic books from Europe to the Middle East in the 18th century.* BRISMES: British Society for Middle Eastern Studies (in association with AFEMAM): Proceedings of the 1989 International Conference on Europe and the Middle East... Durham... 1989, Oxford, 226-233.

ROPER, G. 2002, *Early Arabic printing in Europe = Arabische Frühdruck in Europa. Middle Eastern languages and the print revolution: a cross-cultural encounter = Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution: eine interkulturelle Begegnung*. Ed. E. Hanebutt-Benz, D. Glaß, G. Roper / Gutenberg Museum Mainz, Internationale Gutenberg-Gesellschaft. Westhofen, 129-150.

ROPER, G. 2009, *The Vienna Arabic Psalter of 1792 and the rôle of typography in*

European-Arab relations in the 18th century and earlier. Kommunikation und Information im 18. Jahrhundert: das Beispiel der Habsburgermonarchie. Hrsg. Johannes Frimmel u. Michael Wögerbauer. Wiesbaden: Harrassowitz, 77-89.

SCHAEFER, K. 2006, *Enigmatic charms: medieval Arabic block printed amulets in American and European libraries and museums*. Leiden.

SCHNURRER, C.F. 1811, *Bibliotheca Arabica*. Halle (rp. Amsterdam 1968).

SIMONESCU, D. (1967), *Impression de livres arabes et karamanlis en Valachie et en Moldavie au XVIIIe siècle*. Studia et Acta Orientalia 5-6, 49-75.

VERVLIET, H.D.L. 1981, *Cyrillic & Oriental typography in Rome at the end of the sixteenth century: an inquiry into the later work of Robert Granjon (1578-90)*. Berkeley.

WALBINER, C[-M.] 2001, The Christians of Bilād al-Shām (Syria): pioneers of book-printing in the Arab world. *The beginnings of printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims*. Wiesbaden: 11-12.

WALBINER, C-M. 2008, Some observations on the perception and understanding of printing amongst the Arab Greek Orthodox (Melkites) in the seventeenth century. *Printing and Publishing in the Middle East: Papers from the Second Symposium... Paris... 2005,* Oxford: Ed. P. Sadgrove, 65-76.

Documents concerning the history of Romania in the historical archives of Russian Federation

A.R. SOKOLOV
Director of Russian State Historical Archive – Moscow

The organization of storage of the archival materials in Russia is carried out by the federal, state and municipal archives and other institutions, which keep documents in legislatively set procedure.

The major national archives of the state are 15 federal archives where the documents on history of the Russian state system and international relations are concentrated.

The basic keepers of documents on history of Romania are the Russian State Archive of Ancient Acts (RGADA), Russian State Historical Archive (RGIA), State Archive of Russian Federation (GARF), Russian State Archive of Social-Politic History (RGASPI), Russian State Archive of Navy (RGAVMF), Russian State Military Historical Archive (RGVIA) and Departmental Archive of Foreign Policy of Ministry of Foreign Affairs.

In RGADA there are materials of institutions of higher, central and local management of the Russian state from XIth century to administrative reforms of the end of XVIIIth – beginning of XIXth century, collection of the foreign manuscripts, old-printed and rare editions of XVth-XIXth centuries. In this archive there are deeds of Moldavian and Wallachian rulers, boyars and clergy given to the Russian tsars and patriarchs (1624-1714), including deeds about acceptance of Moldavia and Wallachia in Russian citizenship and about a help against Turkey (1654-1684); about sending of icon painters and typographic inventory (1679); about situation in Turkey and about mediation between Russia and Turkey (1690).

GARF keeps the documents of higher government bodies and state government of Soviet Union from October revolution to 1991 year, except documents which are kept in the specialized archives of federal level and

departmental archives. In funds, for example, there are materials of the Special Commission at Central Committee of Russian Communist Party on sorting out of the Romanian values (1923-1924) which were evacuated to Russia in 1917; documents of international conference on questions of persecution of nazi criminals (1969), in which Socialistic Republic of Romania took part.

The documents of RGASPI can be grouped in three basic thematic complexes: documents on social and political history of Western Europe (XVIIth – beginning of XXth centuries), Russia and Soviet Union of new and newest time (end of XIXth – beginning of XXIst centuries), on history of international working socialistic and communist movement (1860 years - end of 1980 years), among which are the materials on history of Romania.

RGVIA keeps documents, appearing as a result of activity of higher, central and local bodies of military management and military institutions of Russia from the end of XVIIth century to March, 1918. Among them there are materials about political and military situation on Balkans (1798-1812), about a receipt of Black sea Cossacks, who were in Moldavia and Wallachia, to Russian service, files of the Bucharest military governor and Bucharest provost corps and other great deal that can attract the Romanian researchers.

In RGAVMF there are documents of navy of Russia from the end of XVIIth century to the 1940 years, including documents on history of political and economic relations of Romania with Russia and USSR. In the funds of archive there are materials about arrival of ruler Kantemir D.K. to Russia, about providing of help by Russia to Romania in the period of First World War, about finding of the Russian ships in Romanian ports, actions of marine troops and detachments, about raising of mine barrage on Danube, about strengthening of defence of mouths of the river, magazine of telegrams of chief of flotilla about the condition and activity of flotilla. There are interesting documents about adjusting of relations between two states, about work of joint commissions on compiling of agreements about navigation and fishing, cartographic materials of territory of Romania at different times.

In the archive of foreign policy of Ministry of Foreign affairs documents of special political and state importance, originals of agreements and contracts are presented. Among them there are correspondence of Ministry of Foreign affairs with the Russian missions and consulates in Romania (1878-1917), collection of contractual acts and agreements, concluded between Russia and Romania; information about home policy and economic situation in Romania in 1916; materials concerning Danube question 1940-1941.

Thus, archives of Russian Federation keep rich and various materials on history of Romania.

But most fully it is represented in the Russian state historical archive.

Russian State Historical Archive is one of the largest archive in Europe. On shelves, which are 220 km long, there are more than 6.5 million archival files. History of Russia, international relations, wars, economy, science, culture, education, art, literatures and other great deal are reflected in the documents of archive.

The funds of higher and central governmental bodies, legislatives bodies of Russian empire from XVIIIth century till 1917, and also public organizations, institutions and private persons of pre-revolutionary Russia and many other are concentrated in RGIA.

RGIA keeps materials, reflecting the basic stages and factors, promoting forming of the Romanian state, documents, deal with Russian-Turkish and East (Crimean) wars, national liberation fight on Balkans and in the Austria-Hungarian empire, relation of the European countries, Russia and Turkey, international conferences and conferences on the Romanian question and formation of Romania. First World War, disintegration of the Austria-Hungarian empire and joining of Transylvania to Romania, relations between Russia and Romania in XIXth–XXth centuries also found the reflection in the archival documents.

The earliest documents are dated 1711 year. For example, notification about arrival of general Field-Marshal Sheremetev to Iasi, about meeting, arranged to him by wallachian princes, and conclusion of alliance with him against Turks, and tsar's decree from September, 28 of that year about finding of two houses in Moscow and in country for prince Kantemir.

It should be noted that plenty of emperor's decrees is kept in RGIA. It is a decree of Peter I from 1721 – about granting to prince Dmitry Kantemir one of the highest ranks on the table of ranks – secret adviser and assignment him as a senator; decrees of empress Catherine II (1765, 1770) – about consideration in Office of guardianship of foreign petitions from Iasi "from the Moldavian people" and about granting and rewarding of the sent Moldavian deputies with golden medals and money on the travel expenses; decrees of Cabinet of Her Highest Majesty – about assignment of money on gifts to the princes, and about determination of sons of prince Ghica G.A. and Moldavian noble Milo, due to Cabinet, in the Cadet corps, about setting of salary to the dignitaries of wallachian ruler, who were in the capital, and granting a boarding-school to his doctor of medicine, Luka.

The further decrees of the Russian emperors were directed on establishment of consular and diplomatic relations in Moldavia, Wallachia,

Bessarabia and setting of consul-generals; about the Russian mission in Bucharest etc. In the period of war with Napoleon follow the decrees of emperor Alexander the Ist on organization of management on principalities (1812).

In connection with establishment of protectorate of Russia above principalities, it is very interesting to look trough the messages and letters, sent to the plenipotentiary chairman of divans of Moldavia and Wallachia, lieutenant-general, count Kiselev P.D. from the vice-chairman of divans, consul-generals, clergy and other of persons, who worked in principalities; including Vakarsko, Mirkovich, Ghice, Sturdza, Khoresko etc.

In the funds of RGIA are kept the projects of contracts and agreements between Russia and Turkey on a question about the protectorate of Russia above Wallachia and Moldavia, about organization of elections of princes 1828-1830. Particular interest causes documents about creation of the Russian governmental committees for drafting of new code of law – organic statute, which long remained the basic constitutional law of the Romanian people, defining the order of electing of rulers, financial management, legal proceeding.

Among materials about Crimean (East) and Russia-Turkish (1877-1878) wars it should be noted message of foreign Ministry about financial position of Moldavia and Wallachia; case about the order of transmission by the Romanian government part of Bessarabia according to Berlin treatise (1878-1879) to Russia; about a conclusion of conventions with Romania.

The funds of Ministry of Emperor's Court keep materials about audiences of an emperor to the appointed Romanian envoys E. Ghice, Katarrgiu, Rozetti Solesko, Nano, Diomandi (1889-1915), decree of Nikolai II about setting of actual councilor of state Poklevskiy-Kozell an ambassador extraordinary and plenipotentiary at the Court of Romanian king (30 oktober 1913); about arrivals of Romanian king and heir to Russia (1898), about granting to king of Romania of field-marshal's baton (1912) and journey of grand duke Nikolai Mikhajlovich to Bucharest for its investiture etc.

The reports of consuls (1909-ff.), agents of ministries of finance, trade and industry in Dobruja, Iasi, Bucharest, Sulina testify about foreign-policy and home policy position of Romania at the beginning of XXth century.

In connection with the introduction of Romania into the First World War there are materials of Ministerial council and the ministries of the actions, caused by possibility of "evacuation of Romania" (1916); Provisional government documents – about association under the authority of one body care and evacuation of refugees-Romanians (July 1917).

It is possible to allocate as a separate complex of materials a boundary question which has arisen between Russia and Romania in 1736. In the funds there are files about runaways of peasants to Moldova and Wallachia, about works on settlement of the Russian-Romanian border, establishment of customs outposts and quarantines, about carrying out of new borders between Moldova and Bessarabia under the Parisian peace treaty (1856) and to the Berlin treatise of 1878 and many other things.

Materials of the Russian state historical archive testify about other moments of history of the Romanian state: about a state internal political situation, about the legislation on the territories attached to Bessarabia, about agrarian reforms and the land legislation.

In archive funds there are materials about economic and a financial situation in Romania. Documents on financial audits in Moldova and Wallachia; about a course of Russian rouble, a Turkish coin; the Romanian budget, export and import of the capital, the Romanian accounts in Russian banks and an order of transfer Romanian leu's; and also an economic sketch about Dobruja (1911) are noteworthy.

About an industry condition, about investigation of minerals in particular, it is possible to judge under the report project about opening in Moldova and Wallachia of gold deposits, lead and mercury and about the device permission to open mining institutions by mining engineer Eichwald to emperor Alexander the Ist (1812), on the case of attachment from the Ural mining factories of two *shteigers* to Association on a gold-industry in Wallachia (1845). There are very interesting statistical data about an oil recovery in Romania since 1897 on 1906 and about kerosene export abroad; materials about a petroleum industry in Romania; geological cards.

Several files contain data on agriculture, for example: about development of sheep breeding and recommendations to the Russian private enterprises and factory owners to take out sheep from Moldova and Wallachia (1811), about the duty-free admission to Russia of cattle of moving Moldavian inhabitants (magazine of Committee of ministers 1835г.), about development of fishing and settlement of fishery across the Bottom Danube, the Rod and in Black sea (1896-1907), about a condition of woods and forestry in Romania, etc.

The extensive circle of materials about trade, since the decree of emperor Alexander the Ist (1808) about simplification of transit of the goods through the Odessa port across Moldova and Wallachia is presented, and magazine of Committee of ministers from September, 6th, 1811 about collection of duties on the bread imported into Moldova and Walachia from Russia and others up to 1917 about grain trade in Romania.

There are files about establishment of post stations and post roads, correspondence transfer, about introduction of the new post rate in Bucharest (1828), about cancellation of foreign mails in Moldova and Wallachia (1868-1870), about the telegraph message, participation of Romania in the Roman telegraph convention of 1872; about transfer of Romania to telegraph station to Sulina (1878-1879), about post-telegraph communication with Romania in 1916-1918.

There are interesting documents about navigation across Black sea and the rivers Danube, the Rod, about the device of highways, bridges and crossings; about connection of the Romanian railways with Russian and Austrian (1870-1876), about the Romania-Galicia-Konigsberg communication (1880) and Romania-Germany-Russia communication (1880-1886), about railroad rates.

Materials about edition of the Moldavian grammar (1825), textbooks and dictionaries (1830) on Moldavian and wallachian languages, about studying of the Romanian language at the Petersburg university, about the edition of books of the Romanian authors, the periodical presses (about an exit of first number of Romanian magazine "Bessarabia" (1879г.); about activity of Slav committee in Bucharest (1876), about the Association congress under the literature and art in Bucharest (1906), about celebration in Iasi the Romanian composer Muzychesku G. in 1904; about the order to sculptor Eduards B. of a monument to Suvorov A.V. in city Rymnike (1909-1915); about granting of gifts to musicians of the Romanian orchestra of Okki-Albi for playing during a supper 3 february 1909 in house-hold troops in the presence of the emperor and to the director of this orchestra for a present in 1910 to emperor Nikolay the IInd of the musical play, testify about development of national education and cultural exchange.

You can find materials about activity of church of different faiths on the territory of Romania in connection with the device of cult constructions, church and monastic landed property, the edition of religious books in the Moldavian and Romanian languages (including material about opening in 1813 in Kishinev printing houses for printing of the spiritual books in the Moldavian language), with correspondence of clerics and files about stay of the sectarians.

Separate original and little used by the historians complex of materials contains notes, memorandums, letters, projects of office character and the manuscripts of works concerning history of near Danube princedoms of Moldova and Wallachia and people living on these territories of modern Romania, with topographical and geographical descriptions of the given region and its separate areas and military-administrative data (basically, in

French). Among them: "Short historical sketch of Moldova and Wallachia since the most ancient times to 1782" with copies of deeds of Moldavian and Wallachian voivodes and data about history of mutual relations with Russia (1808), notes of the adviser at embassy in Constantinople Dashkov D.V. about Walachia, its governors and influence of Turkey on internal affairs (1820), official reports about the project of use of the constitutional system in Moldova and Wallachia (1828), historical notes about princedoms of Moldova and Wallachia (1829), etc.; letter from Sturdza A. to Dashkov D.V. with the project of union of Moldova and Walachia in one princedom (1828); notes of prince Kantemir D.K. about history of Moldova and Dacia (1823), letter of Rok Fucs – about the reasons of rebellion of peasants in Moldova in 1830 (1831), letter of Batjanov – about economy, history, political situation, population of near Danube princedoms and the description of their cities [1847]; hand-written comic "newspaper" of the unknown author with the description of secular and political news of Bucharest and couplets on political events in Moldova [1830] and many other things.

Among the works of the Russian historians devoted to the Balkans and Romania, it is necessary to note works of famous Slavonic historians Palauzov S.N. "Romanian princedoms of Moldova and Wallachia" (1859) and Vergun D.N. "Russian interests in Romania, internal and foreign policy of Romania in 1900-1916", stored in his personal funds.

Thus, the presented materials, it is far not full, confirm the point of view of historians on formation of Romania which has occurred not owing to armed conflict, revolutions and other shocks, but thanks to diplomatic efforts of governors of Moldova, Wallachia, Romania and the country as a whole which considered contradictions between leading powers and an international situation promoting this process.

The documents of the state archives of the Russian Federation allow to track not only the general course of economic and political development of Romania, but also the separate facts, events, the phenomena, names.

Manuscripts from the works of Saint Vasile the Great from the Library of Neamt Monastery

AUREL FLORIN TUSCANU
Archiprêtre de Roman

2009 – The honorary-commemorative year of Saint Vasile the Great and of all the Cappadocian saints

Preliminaries

Saint Vasile the Great's principles of life applied in Neamt Monastery.

Our country's monachism has developed through strong connections with oriental monachism from Egypt, Palestine, Byzantium and Athos. Saint Vasile the Great was known through north-danubian parts even from when he lived, which means from the fourth century, when he was interested in the spiritual life of Scythia Minor and from when he asked for the relics of some martyrs to be sent to Cappadocia, among which those of Saint Sava the Goth, martyrized in Buzau river[1].

Neamt Monastery appears in the history of Romanian monachism as the eldest and widest monachal unity. Setting out as a modest form of monachal living and settlement, it is subscribed as a spiritual and domestic establishment in the middle of the 14th century and, at the beginning of the 15th century (1407), it is united with Bistrita Monastery, under the same guiding priest, Domentian, through the decision of the metropolitan Iosif I. The principles that have guided the coordinators of Neamt Monastery from its very beginning were not improvised, but were principles that guided the entire orthodox monachism and, especially, those from the Saint

[1] Wladimir Guetteé, *Histoire de L'Eglise depuis la naissance de N.S. Jésus Chist jusqu'á nos jour. Tome quatriéme*, Paris-Bruxelles, (without the year): 4; cf. Arhim. Epifanie Norocel, 1600 years from the martyric death of Saint Sava the Goth, in M.M.S. (Mitropolia Moldovei şi Sucevei), XLVIII (1972), No. 3-4, 146-158.

Mount Athos. Even under the hypothesis of coming and reorganizing of this monastery at the end of the 16th century by followers of Saint Nicodim from Tismana – Sofronie, Pimen and Silvan – the principles remained the same, and passed through the teachings of Athos[2]. What is more, collective life was strictly organized on the "fundamental code", made from the rules of Saint Vasile the Great, updated at the time by Saint Teodor Studitul[3]. In the 18th century, Paisie Velicicovschi, by coming to the Neamt Monastery, was not bringing anything new or unknown for the inhabitants living here, as he did not bring anything new to Dragomirna or Secu. Living in Athos until 1763 made Paisie even more attentive to the "typicality of Saint Vasile the Great and of other Holy Fathers living as a group".[4] We kept in mind the fact that, before going to Athos, Paisie lived in Treistieni, Carnul and Poiana Marului hermitages in Tara Romaneasca, "getting rapidly used to monachal rules and Romanian monk life"[5], which were anciently established on the lines of vasilian rules.

Paisie's "establishment", introduced in Dragomirna after 1763, in Secu after 1775, in Neamt after 1779 and in New Neamt after 1858, is an establishment based on the essential principles of Saint Vasile the Great. The guiding lines of this establishment were as fallows: living in common or collective life; a life of severe discipline in the spirit of the old hermits; the pursuit of different crafts; concerning with the enrichment of the theological culture for each monk[6]; praying, reading the Holy Scripture and the Holy Fathers; caring for those bodily and spiritually suffering. It seems that, at a careful reading and critical analysis, a shadow could be cast on Paisie and his apprentices because, in their effort to apply his "establishment", the traces of some Romanian monasteries with a collective life have been removed and lost, as those from Dragomirna, of Anastasie Crimca, from Secu, of Nestor Ureche, renewed by Varlaam, and from Neamt, that which was "ancient"[7].

[2] Pr. Prof. Mircea Păcurariu 1972, *The history of Romanian Orthodosx Church,* Sibiu: 72.

[3] Ierodiac. Nestor VORNICESCU (1960), *Manual labor in monahism afterSaint Vasile the Great,* in M.M.S., no. 7-8, 508.

[4] Pr. Paul MIHAIL (1962), *Paisie the Abbot from Neamţ the renewer of monachism,* in M.M.S., XXXVIII, no. 5-6, 412.

[5] Diac. P.I. DAVID 1975, *The Pious Paisie the Great (Velicicovschi) a perfect romanian monach. New questions and hypotises,* Bucharest: 7, (Extracted from "*The Orthodox Romanian Church*"magazine, XCIII (1975), no. 1-2, 162-193).

[6] I.D. LĂUDAT 1968, *The history of ancient romanian literature,* Bucharest, 92.

[7] Narcis CREŢULESCU 1889, *The History of the Holy Monastery New Neamt..., from 1858 until 1880,* Neamt Monastery, Manuscript no. 164, in Neamt Monastery Library, 147-150.

Paisie's "establishment", formulated and renewed in its three stages: Dragomirna – Secu – Neamt, continues the traditional line. Looking back at the history of Neamt Monastery, we can notice that the vasilian principles have always been respected and continued: the prayer was permanent in church and cells; work has never been ignored and because of it we have the wonderful artistic elements of Gavriil Uric, Silvan, Nichifor and others from the 15th-16th centuries and from those following: the readings of the Holy Scripture and of the Holy Fathers have been made with decent toil, and the care for those bodily and spiritually suffering has never been absent. The infirmary shop will have always been at Neamt. If we do not set from another date than 1734-1735[8], when the Archbishop Varlaam of Radauti, with the prostration from Neamt, built a house for the infirmary, we find ourselves before those build by Paisie.

Through his settlement Paisie was not an "innovator" or "reformer" but a "reminder" of the great monachal principles of existence in a period of monachal dullness. Through reminding and strengthening the fresh authority of the Holy Mountain, Paisie "managed the miracle of reawakening the monachal life that has maintained in our country for almost a century, through hierarchical personalities and through numerous monks from our holy monasteries"[9]. In the short-written life of Paisie the Abbot, it is clearly shown that "everything being made after the will of God and the decisions of the Saints, among whom Saint Vasile was the first to really see a holy life, living after the rules of God, advising without stumble, leading to salvation, in a short period many that have desired this life have strived, not only Moldavians, but all the surrounding faithful nations… all being sons of obedience"[10].

Works of Saint Vasile the Great in the manuscripts from the library of Neamt Monastery. The period of literary-theological effervescence from the second half of the 18th century from Neamt Monastery, a period characterized by translations and multiplications by copying, reveals to us a special and somewhat accentuated preoccupation for some of the works of Saint Vasile the Great. It is well-known that the background of manuscripts of Neamt Monastery was far larger than that of the current background of

[8] Manuscript no. 195, cyrilic, *The Synodic of the Saint Neamt Monastery*, in Neamt Monastery Library, f. 12v.

[9] Diac. I. Ivan (1957), *The currency of the abbot Paisie Velicicovschi's "establishment",* in M.M.S., XXXIII, no. 8-9, 610.

[10] *Gathering of words for those obbeying the many saints and holy fathers, for those who would want to take care of their salvation. And the life of our devout priest, the abbot Paisie, together with some of his holiness. Printed for the first time in the holy Neamt Monastery in the year 1817,* 315.

this monastery. Many of the former manuscripts of this monastery are now in the background of other units in the country and abroad. The manuscripts from the library of Neamt Monastery are: Romanian with Cyrillic and Latin letters, Russian-Slavic and Greek. They contain either titles from the works of Saint Vasile the Great or some words[11] and in only one case the complete work regarding the words at the creation of the world, known as the "Hexaimeron". We will deal with this copy in what follows[12].

In the 18th century, the Archbishop Dositei Herescu of Radauti, wanting to follow the literary efforts of his predecessors, wished to print Saint Vasile the Great's Hexaimeron, in the typography made by Varlaam of Neamt in Radauti[13]. With this purpose, he addressed himself to the monk Ilarion, known under the name of Ilarion the Psalm Reader from Neamt Monastery, in order for him to translate this work from Greek. The translation was made, but the circumstances have not made it easier for it to be printed thus remaining in the manuscript, being recopied many times[14].

Ilarion was a well-prepared monk and knower of Greek. He helped Paisie Velicicovschi at the translation and correction of books from Greek

[11] In the third manuscript we give Neamt manuscripts in other libraries as well as those in the library of Neamt Monastery, for those in need of a more detailed bibliography of the works of Saint Vasile the Great in the manuscripts.

[12] The title of the manuscript no. 198, Cyrillic, from the Library of Neamt Monastery: *The explaining of the six days of the creation, explained from greek from the book of our holy father Vasile the Great, embellished with many understandable notes by the former reader Archimandrite Sofronie Garboschi,* 1847.

[13] Teoctist, the Metropolitan of Moldavia and Suceava, *The Metropolitan Iacob Putneanul 1778-1798*, *The torch bearer of the romanian Orthodoxy, of the wishes of national unity and defense of the romanian culture, in* M.M.S. LIV (1978), no. 5-8: 461 and extract, 6; cf. Pr. Prof. Gheorghe I. Moisescu, Pr. Prof. Ştefan Lupşa, Pr. Prof. Alexandru Filipaşcu 1958, *The History of the Romanian Church,* vol. II, Bucureşti, 272-276, Dositei Herescu was a bishop at Radauti from the 13th of November 1750 until 1781 when he moves to Cernauti, at the newly created Bishopric of Bucovina and remains here until his death, on 13th of October 1788.

[14] Al. Piru 1977, *The History of the Romanian Literature from Its Very Beginnings to 1830,* Bucureşti, 24, shows that in the manuscript 3094 from the statual Central Libraryof the Academy entitled "Exaimeron", "explaining of the six days of creation and special words about the creation of heaven" by Saint Vasile the Great was translated bythe Psalm Reader Ilarion from Neamt. The copy from 1782 was of the monach Teofan; Gabriel Strempel, *The Catalogue of Romanian Manuscripts,* p. 191, nr. 896, indicates a manuscript from 1789, f.5, *For our holy father Vasile, the Archbishop of Cappadochian Chesarie ofthe six days of creation, eplanation (=Exaimeron). Notes f. 4 "...And this book was written at the passing of the years since creation in 1789, 25th of February, in the Neamt Monastery". The manuscript has also drawings of Saint Vasile the Great at f.4v and 26. Even if the name of the translator is not given, we consider him to be Ilarion.*

to Romanian[15]. He lived at Dragomirna, then at Secu – where he also occupied the position of Father Superior after Paisie left Neamt, 1779 – and lived in Neamt Monastery[16], teaching "many priests Greek"[17], and "explaining mny Greek books"[18], among which "the books of Calist and the Exaimeron of Great Vasile"[19].

Another translatior from neamt of the Hexaimeron was Rafail, who translated this work in 1805[20]. Rafail has translated "from Greek to Romanian" other works also. In 1804 he translated "The Homilies of Saint John Mouth of Gold"[21]. He stayed at Secu Monastery as well, where he copied, following the Greek text also, Saint Efrem Sirul, on 20th of March 1751[22]. He will also copy "Teachings of Isaia the Hermit" and of Saint Vasile "References to a fallen monk"[23], after the explanation made by "the great devotee in the teachings of the Holy Scripture, chiriu, Ilarion the hieromonach himself".

The manuscripts with the translation of the Hexaimeron in the variant of Ilarion and Rafail are not to be found in Neamt Monastery and their copies either. However, there is a manuscript, which I mentioned in footnote 12, translated by a "psalm reader Archimandrite Sofronie Garboschi, 1847". Who is this Sofronie? Would it be the one that in 1792 was at Dragomirna[24], or the one who in 1799 was an ecclesiarch in the Bishopric of Roman and who copied, stimulated by Veniamin Costachi, four manuscripts[25], or the one who in 1810, at Slatina Monastery, as an archimandrite, was writing an "Epitaph or the Burying of the Lord that have now been formulated after the Greek example"?[26] The formula "psalm reader" makes us

15 Prot. Sergiu Cetfericov 1943, *Paisie the Abbot Neamt Monastery from Moldova,* translated by the Patriarch Nicodim, Neamt Monastery, 357.

16 "At the holy Mass, Radauti, 1745", no. 1828 from the library of Neamt Monastery, Narcis Cretulescu writes on the back of the blank page at the end, in detail, that the translation of the Exaimeron was made by Ilarion at the request of Dositei Herescu. Narcis Cretulescu also gives some biographical data of Ilarion.

17 Cyrilic manuscript no. 190, the Library of Neamt Monastery, *Diptych foundation of Neamt Monastery,* 1846, f. 64v.

18 *Ibidem*, f. 82v.

19 Cyrilic manuscript no. 161, the Library of Neamt Monastery, 1863, *The history of the foundation of Neamt-Secu Monastery,* f. 64v.

20 Gabriel Strempel, *op. cit*., 338, no. 1458.

21 *Ibidem*, no. 1456: 337.

22 *Ibidem*, no. 107: 36.

23 *Ibidem*, no. 1552: 335.

24 *Ibidem*, no. 1552: 366.

25 *Ibidem*, no. 1462, 1463: 339, nr. 1464: 339-340, nr. 1465: 340.

26 *Ibidem*, no. 576: 145.

believe that this Sofronie was a professor that may have functioned at the Neamt Monastery Seminar between 1843 and 1848[27]. We exclude the possibility that this Sofronie may be the same Sofronie, the former bishop archimandrite of Cozia Monastery[28], as well as the possibility that he may have been the brother of Gherasim, the Archbishop of Roman (1803-1826), a Sofronie who was an archimandrite and a Father Superior of Cetatuia-Iasi Monastery and who was in the Orient to study at Greek schools[29]. We have the belief that Sofronie, the translator of the manuscript Hexaimeron from Neamt Monastery was from Neamt and, in 1854, was already with God, aged 80-83. This supposition is based on the fact that, in 1854, the hieromonachs Cleopa the typer and Nichita the corrector, referring to the Metropolitan Sofronie Miclescu, said that they have difficulties with the printing of "the words" of the deceased Sofronie the archimandrite[30]. These "words" are no other than the "words" from Saint Vasile the Great Hexaimeron. Death put an end to Sofronie's intention of printing his translation. His followers were not capable of doing this and, at their complaint, the Metropolitan Sofronie decides that instead of "the words" of the archimandrite Sofronie there should be printed the Prologues after the Slavonic ones, whose correction was submitted to the father confessor Chiriac from Secu.

The analysis of Sofronie's manuscript reveals to us a translator that knows Greek and hermeneutic rules very well. The value of this translation cannot be fully established unless compared with other similar works and by following the Greek text. What appears to be original and worth mentioning is the fact that the translator has made explanatory notes for every word or discussion, as it appears from the preface as well "To the readers", which we mention in the annex, well formed and written. The notes made by Sofronie present him as a true "psalm reader", which means a true professor in theology[31]. Having the intention of printing this

---

27 Ierom. Dionisie I. Udisteanu 1937, *The monachal seminar.* Historical study and annexes. Contributions to the history of monk schools, Cernica: 37-41. Only Neofit Scriban is named as a professor, without naming the heads of the other two departments.

28 Gabriel Strempel, *op.cit*., 115, 147, 367, 368.

29 N.C. Enescu 1966, *Private schools in Moldavia and abroad during the phanariot reign (1714-1821),* in vol II, "From the history of Romanian pedagogy. Collection of studies", Bucharest, 133

30 Diac. I. Ivan (1963), *From the relations of the monks in Neamt Monastery with the Church and the russian society in the second half of the 19th century,* in M.M.S., XXXIX, no. 9-10, 62.

31 Only the "first word", "after the number within" has 70 notes – f. 11 until f. 68. The notes have astronomical, cosmographical, calendaristic details. Some notes are very

translation, Sofronie wanted this to be a presentation which exceeded the translations made up to him and even that printed in Bucharest in 1816, in the translation of Ilarion, revised by Grigore the 4th psalm reader.

The cosmological conception of Saint Vasile the Great does not bring anything new to what was thought about this mater. Saint Vasile wanted "to build, not to quench curiosity", this is why in these homilies he confessed "a great love for nature, which is the work of God and a source of unsurpassed beauty[32]". Regarding the interpretation of the biblical report concerning the creation of the Universe, Vasile the Great does it using the method of verbal-literary interpretation. He does not dare to discuss about "matter", literally admitting what the Holy Scripture says and he does not make philosophical speculations or considerations about it, as not to become another falsifier of the truth παραχάρακται τής 'αληθείας[33]. Still, he uses all his knowledge of antiquity in the domain of nature and philosophy, in all competence, revealing his broad culture, on one side, and his familiarity with the Holy Scripture on the other. The homilies about the creation of the world have gained great authority and were imitated in the East by Saint mbrozie[34].

The manuscript translated by Sofronie includes some words about the creation of man and heaven as well, said to have been written by Saint Vasile the Great, but which, in reality, are made up by his brother Grigorie of Nisa (335-394)[35]. These three words form the continuity of interpreting the Hexaimeron and the end of it, developing a concise anthropology[36]. Man is the creature of God, he lives in the real world and he is part of it. Between the physical and the spiritual worlds, the man is a connector and a factor of cosmic unity, "he is united with faith, he is her conscience"[37].

Sofronie's translation, with its rich annotations from various fields of activity, is an extended work, reaching 220 pages. Sofronie also appears as a passionate patriot, an obvious fact from the text which he uses as a motto in his preface "To readers": "The greatest happiness, the one who is worth the effort, is that of being useful by loving his Country!"

---

rich – note 10 is from f. 17 to 33v, which means 17 pages; note 11 from f. 33v to 39; note 12 from f. 39 to 47v etc. In the 2nd annex we present the preface of Sofronie to the work of explanation of the Hexaimeron.

32 N. Terchilă 1943, *The History of Philosophy,* Sibiu, 98.
33 *Ibidem*.
34 Pr. I.G. Coman, *op. cit*., 165.
35 *Ibidem*.
36 N. Terchilă, *op.cit*., 99.
37 Pr. C.Galeriu 1973, *Sacrifice and redemption,* Bucharest, 41.

Annexe I

A. Manuscripts from Neamt in other libraries as well as in Neamt Monastery Library containing the work of Saint Vasile the Great[38] In the Central University library "Mihai Eminescu" from Iasi.

Here there can be found three manuscripts:

1. M. VI-3 with 184 pages is entitled: "*For our holy father Vasile, the Archbishop of Cappadochian Chesarie of the six days of creation, explanation*". Copied by Grigorie Hudeciu. We presume that this was copied. It is, therefore, the Hexaimeron of Saint Vasile the Great.
2. Ms. III-59, from the page 95 to 108, there are frgments from the Hexaimeron. The copyist is Ioanichie the monach, from Neamt Monastery. Given the year: 1784, we subscribe that it is the period in which the monastery was ruled by Paisie Velicicovschi.
3. Ms. III-128 contains pages chosen from our Holy Fathers (Vasile the Great). LOGOS translation from Greek, 3rd of September 1815, p. 444-462.

D. In the Metropolitan library of Moldavia and Suceava-Iasi.

Manuscript "The ritual of trimming in monachism", there are a few words of Saint Vasile the Great: f. 71^v-86^v. For our holy father Vasile, the Archbishop of Cappadochian Chesarie. The fourth word. For why is the monachic face said to be angelic and that which the monach tells to be done. And how they all swear to defend and what they will suffer if they do not submit to it: f. 86^v-91. The same for hermitage. How the monach should dress (p. 139).

Written by Artemie the monach from Neamt Monastery in 1847, when Neonil was abbot, and at Razboieni Iustina Patrasc[u] was Mother Superior. (p. 140).

After Pr. Paul Mihail, *Romanian manuscripts from the Moldavian Metropolitan Library*, "M.M.S.", LII (1976), no. 1-2, p. 139-140, ms. No. 44.

E. In the Romanian Academy Library, Bucharest, after Gabriel Strempel, the "Catalogue of Romanian Manuscripts", Bucarest, 1978.

---

38 I.D. Laudat 1979, *Manuscripts and prints of Saint Vasile the Great in Romanian,* in rev. M.M.S., no. 1-3, 117.

P. 200, no. 952: 18th century (end) Miscellaneous…, 1. F. 6-110. For our holy father Vasile, the Archbishop of Cappadochian Chesarie. Establishments for those living a collective life and suffer. Notes: f. 121-122: "*For I, unworthy* (to be named) *Vitalie the monach as i have written...*".

P. 191, no. 896, from 1789, f.5. For our holy father Vasile, the Archbishop of Cappadochian Chesarie of the six days of creation, explanation (= Hexaimeron). F. Note...: "And this book was written at the passing of the years since creation in 1789, 25th of February, in the Neamt Monastery...".

P. 388, no. 1458-1805 "For our holy father Vasile, the Archbishop of Cappadochian Chesarie, nine words for the six days of creation". Notes: f.230v:. "This book of Saint Vasile, called Exaimeron, has been explained by Rafail, the humble monach from the synod of Paisie the abbot, in 1805, for those living together...".

F. In the library of Neamt Monastery.

A. Romanian manuscripts with cyrilic and latin letters.

1. Manuscript 94 "Ledger for the Moldavian books in the Library of Neamt Monastery". In this manuscript there are two manuscripts regarding Saint Vasile the Great's work: at f. 4 "Vasile the Great human vice". F. 8^v "Exaimeron" a part. Both books are registred in the chapter: "Moldavian books".
2. Manuscript 93. Filocalic-varia, at f. 4: "To the Great Vasile the word of monks. Firstly, we should protect the command of God, which are…"
3. Manuscript 95 "The ritual of trimming in monachism", f. 46… The fourth word. For why is the monachic face said to be angelic and that which the monach tells to be done. And how they all swear to defend and what they will suffer if they do not submit to it. Bless me Father. Firstly, the angel monk-face...
4. Manuscript 182. Miscelaneous f. 354. III. For our holy father Vasile, the Archbishop of Cappadochian Chesarie. Word 1. For fasting. Sound the trumpet, he says, in new moon with a trumpet, in a well-established day of your feast...f. 362^v. Second word for fast. Bless, priests, the nation, speak in the ears of Jerusalem, the word is strong enough to demonstrate the efforts...
5. Manuscript 184 Words at fasts f. 159^v. For our holy father Vasile, the Archbishop of Cappadochian Chesarie. The one chosen among the hierarchs, among the wise psalm readers and among all saints, the one loved by God, Vasile, had estates...

6. Manuscript 11, Patrology. P. 200. Saint Vasile...; p. 202. The writings...p. 204. It ends half page with the words: N.B. The learned Caffe, going to Jerusalem found a manuscript which contained 165 epistles with the name of Saint Vasile that are divided in three classes... The manuscript belonged to the Patriarch Nicodim in 1889-1890.
7. Manuscript 17. Miscellaneous filocalic, f. I. Ladder Tom. 2, 74. Saint Vasile the Great…; II v. f. 73^{v}. For our holy father Vasile, the Archbishop of Cappadochian Chesarie hermit word. For this I wonder the mountains like a bird...
8. Manuscript 48. Varia filocalic. F. 139. For Saint Vasile the Great. Many people have shown that they do not care about the commands of the Savior: they submit more to the customs and commands of the man...; f. 140^{v} (the end of the word)...Fair and gentle, always honoring the other than His own benefit; whose mouth knows no deceit...
9. Manuscript 156. Prologue June-August, f. 10 (June in 5 days). "In that same day the words of Saint Vasile in death...; f. 14 (June 6 days)... Words of Saint Vasile so that the masters should not oppress their slaves...; f. 24^{v}. (June 12 days)... Words spoken by Saint Vasile for the vain life of this world..., f. 52^{v}. (26th of june)... Of Saint Vasile, for no one should renounce to salvation and fall into many sins, but repent of them...; f. 68^{v} (13th of July)... Saint Vasile's teachings for all good deeds...; f. 103^{v} (27th of July)...; Saint Vasile's words about drunkness...; f. 112^{v} (31st of July)... Saint Vasile's teachings for those who are lazy and do not work with their hands and praise for those who work...; f. 115 (1st of August)... Saint Vasile the Great's teachings to remember human condition...; f. 152 (17th of August)... Saint Vasile the Great's teachings...; f. 155^{v} (18th of August)... Saint Vasile the Great's teachings...; f. 157 (18th of August)... (a second word)... Saint Vasile the Great's teachings for peace and love as everything is good..."
10. Manuscript 174. Parimier…f. 47. For the first day of January after the circumcision of our Lord, Jesus Christ and the naming of our Holy Father Vasile the Great, the Archbishop Cappadocchian Chesarie…; f. 65. In the 30th day of January. Our holy fathers and great hierarchs: Vasile the Great, Grigorie, speaker of God and John Mouth of Gold…
11. Manuscript 62. The ritual of trimming in monarchism, f. 121. For our holy father Vasile, the Archbishop of Cappadochian Chesarie.

The fourth word. For why is the monachic face said to be angelic and that which the monach tells to be done. And how they all swear to defend and what they will suffer if they do not submit to it... Firstly, the angel face of the monach, not only him, because the angel Avvei...; f. 146... You see, my monach brothers, what I have promised... that angelic glory for Jesus Christ oru Lord. To whom we bring our praise, forever and ever, amen.

12. Manuscript 63. Miscellaneous. Liturgical. “Gathering”, f. 11. The first prayer of Saint VasileL I know, my Lord that unworthingly...; f. 34^v, 2nd prayer; of Saint Vasile: Our Lord Christ, Emperor of forever...
13. Manuscript 146. The ritual of Holy Mass. With lithographed illustrations after Nazarie the engraver from Neamt at p. 1 and 96. The beginning of the Holy Mass of our Holy Father Vasile the Great, the Archbishop of Cappadocchia Chesarie…; f. 96, the Holy and Sacred Mass of our Holy Father Vasile the Great, the Archbishop of Cappadocchia Chesarie…
14. Manuscript 125. Miscellaneous, f. 95^v. Saint Vasile’s prayer that is read in the evening: Sacred is thy name, all-knowing Master, who has given the light of the sun to the day and who has the night…
15. Manuscript 129. The ritual of trimming in monarchism, f. 44-f. 53^v. “The fourth word”. Saint Vasile:. For why is the monachic face said to be angelic and that which the monach tells to be done. And how they all swear to defend and what they will suffer if they do not submit to it... (19th century).

B. *Greek manuscripts.*

Among the Greek manuscripts there is not single one with the works of Vasile the Great. In a Romanian Cyrillic manuscript there are five pages with Greek texts. The manuscript is a miscellaneous. A note from page 75 shows: “I couldn’t write more”. The other parts were written in 1790 by Constantine the monach. The Greek text is from Saint Vasile the Great, a fragment from his speech for the youth, f. 70-75: Manuscript 62.

C. *Russian-Slavic manuscripts.*

1. Manuscript 73, Writings of Saint Vasile the Great, f. 1-100, 18th century, without any other indication.
2. Manuscript 78, miscellaneous filocalic, f. 108. The 1th word of Saint Vasile the Great, the Archbishop of Cappadocchia… f. 114 of the same word 12; f. 114^v of the same word 16.

3. Manuscript 89, miscellaneous filocalic, f. 1. The naming of Saint Vasile the Great, Archbishop of Cappadocchia Chesarie…
4. Manuscript 154. Pateric before 1788, f. 285. Word of Saint Vasile the Great…
5. Manuscript 134, miscellaneous filocalic, f. 1., Hermitage word of Saint vasile the Great…; f. 19 of the same Vasile the Great.
6. Manuscript 138, Liturgical f. 1 of Saint Vasile the Great…
7. Manuscript 224, Filocalic. The book of listening f. 1, Hermitage word of Saint Vasile the Great…
8. Manuscript 249, Patristic – to Saint Vasile the Great., f. 67, glava 1-34; f. 73-153^{v} of the same…; f. 154 questions 1-54…, f. 244 questions 1-310…
9. Manuscript 13, Collection of teachings for the lives of the monks from the Holy Fathers: Vasile the Great…
10. Manuscript 266, Saint Vasile the Great. Word against Eunomiu.
11. Manuscript 244. Varlaamit heresy f. 109 Slavic, from Saint Vasile the Great…
12. Manuscript 245, Filocalic Saint Vasile the Great…f. 1-72 glave 30…
13. Manuscript 190, Filocalic Saint Vasile the Great…f. 1-76…
14. Manuscript 200, Canonical – priesthood – spiritual, f. 11, 13, 13^{v}, 14, 31 with canons from Saint Vasile the Great.
15. Manuscript 229, Filocalic Saint Vasile the Great, f. 1-141 approximately 80 words 143-206, 55 words, f. 211-275 approximately 33 words, f. 276-400^{v} approximately 313 questions-answers.

Annexe II

Foreword for Manuscript no. 198 “Explaining of the six days of creation…”

- f. I. “The explaining of the six days of the creation, explained from Greek from the book of our holy father Vasile the Great, embellished with many understandable notes by the former reader Archimandrite Sofronie Garboschi, 1847.”

“The greatest happiness, the one who is worth the effort, is that of being useful by loving his Country!”

- f. I.^{v} alba.
- f. II. “To the readers”

The creatures of God, those who have been the matter for philosophical arguing since the beginning of the world and for whom the human mind has gone insane by desperately trying to find and know all things, are exactly the way in which the strong Creator's wonderful wisdom is shown, but different in their opinions, because after the philosophical images have covered our eyes with different means, they have caused many to fall in strange and dark hallucinations, that are therefore inappropriate for the praysing of out church. This is why, the Great Vasile, the enlightened being of our church, who has shown in heaven as well, full of God's wisdom and his gift, and devoting himself entirely to help other beings, and with unbroken diligence has explained in nine conversations the creation of everything out of nothing by the wise Creator in six days. And for the man, who is His greatest creation, showing special efforts, the Saint formed two words, adding to this one word for heaven as well, where God put him after His image and likeness. These that part into 12 parts and fulfill the holiness of God's complete creation, have been explained from Greek into our language, being added to all the words spoken by the Saint, for a better understanding and dignifying remembrance notes for all philosophical sciences: for astronomy, for geography.

- f. I ^{iv} for physics, for geometry, for logics and rhetoric.

Therefore, every patriot that loves learning, gaining through this a useful book in his language, from which he receives ideas as from an endless source and becoming richer through both clerical and philosophical knowledge, should praise the Creator of everything, saying together with the prophet and emperor David "how much your things have grown, my Lord, and how wisely you have made them!" and also, to say a prayer in forgiving that who is tired and who has spent in order to print this.

Archimandrite Sofronie

Annexe III

The Index of the manuscript of the Archimandrite Sofronie, by chapters

1. Manuscript 198.

- f.1. For our holy father Vasile, the Archbishop of Cappadochian Chesarie.

For the six days of the explained Creation.

First word. In the beginning, God made the sky and the earth...

- f. 9^{v}-10^{v} blank.

- f. 11. At the first word notes made after the number within...
- f. 69. Second word, Because the earth was unseen and unfinished...
- f. 77. Notes made for the second word...
- f. 83. Third word. For strenghtening...
- f. 93. Notes made for the third word…
- f. 102. blank
- f. 103. Fourth word. For the gathering of water…
- f. 110v blank.
- f. 111. Notes made for the fourth word…
- f. 114v (uses the Bible printed at “Lipsiie” 1697).
- f. 120 blank.
- f. 121. Fifth word. For the creation of earth...
- f. 131. Notes made for the fifth word...
- f. 135. Sixth word. For the crawling creatures...
- f. 143. Notes made for the sixth word. For the creation of light...
- f. 144v. blank.
- f. 145. Seventh word. For the creation of light...
- f. 159. Notes made for the seventh word...
- f. 172. Eighth word. For the creatures in the air and for those in the water...
- f. 183v. blank.
- f. 184. Notes made for the eighth word...
- f. 186. Ninth word. For those on land...
- f. 195. Notes made for the ninth word...
- f. 198. our holy father Vasile, the Archbishop of Cappadochian Chesarie.For the creation of man. First word. I have come to pay my old debth and I have delayed in paying it not because of bad will, but because I was phisically incapable...
- f. 209. The same for the creation of Man. Second word. Wise Solomon after becoming wise not through well-formed words, the wisdom of humans, but through those learned from the Holy Spirit (I Corintians chapter 2 verse 4) for those that have been written to us, praysing and honoring the man, call out saying: Man is a great thing and honest humble man...
- f. 217v. The same for the creation of Heaven. Third word. And God build Heaven in Eden towards the sunrise and He put there the Man He had made (Fac. Chapter 2 verse 8)...
- f. 220v... (it ends with... “only if you turn your mind to Him forever and understand from whom, and for what He has brought us to life: because he is to be praised forever and ever. Amen”)

The description of the manuscript:

Bound in cardboard, with a floral tailpiece on the front cover. Newly bound. Dimensions 402 cm in length × 23, 5 cm width × 4 cm thick. Pad in three categories: blue-gray; shiny lightish; blue-gray lightish thick; white filigree with round medallion and the name of G.C. Hovig, black ink. Two types of writing – cursive and less cursive. 35 lines per page. Without original numbering, later numbering with black lead and arabic numerals – 220 plus 2 pages numbered with latin numerals I-II.

Témoignages et documents sur l'existence du diocèse catholique de Valachie

RADU ŞTEFAN VERGATTI
Université "Valahia" – Târgovişte

Un problème à part, plus ou moins débattu autrefois[1], a été celui des essais faits dans l'Église Chrétienne de confession catholique de pénétrer et de s'imposer en Valachie. A priori je dois affirmer que ce ne fut pas un succès.

Chez les Roumains la foi chrétienne a pénétré et a été acceptée dès les époques apostoliques, grâce aux sermons de l'apôtre André[2]. Parce que la foi chrétienne a été embrassée, premièrement par le menu peuple duquel on l'a transmise vers les sommets de la société, elle a eu chez les Roumains, dès le début un caractère populaire. On a eu une situation totalement différente de chez les voisins: Bulgares, Russes, Serbes, Hongrois etc.Chez ceux-ci la foi chrétienne a été embrassée premièrement par les monarques et leur camarilla, et puis on l'a imposée par la force, parfois violemment aux hommes du peuple[3].

[1] Cf. C. Auner 1921, *Le Diocèse de Milcov au XIVe siècle* dans la Revue Catholique, I, 60-80; idem 1913, *Le Diocèse Catholique de Severin*, dans la Revue Catholique, II, 47-62; idem 1914, *Le Diocèse Catholique d'Arges*, dans la Revue Catholique, III, 439-451; Dinu C. Giurescu 1973, *La Valachie aux XIVe-XVe siècles*, Bucarest, 372-377; Pavel Chihaia 1974, *Des résidences du prince régnant de Valachie*. Bucarest, 196-198.

[2] Cf, Casian, Archevêque du Danube du Sud 2009, *Témoignages de la sainteté dans l'histoire du christianisme roumain* dans *Histoire d'église, mission chrétienne et vie culturelle, Ier* vol., *Dés les débuts jusqu'au XIXe siècle,* publié par l'Archiépiscopat du Danube du Sud, Galati, 5; Emilian Popes, *L'origine apostolique du christianisme roumain,* dans l'Idem: 9-28.

[3] Andrei Nikolaevich Mouravieff 1971, *A History of the Church of Russia;* traduit de l'anglais R.W. Blackmore, New York, 7-27; James Craige Robertson 1862, *History of the Christian Church. From the Election of the Pope Gregory the Great,* vol. II (A.D. 590-1122), part II, new ed., revised and enlarged, London, 365-378, 473-476.

Il est important que la forme de foi populaire ait résisté devant toutes les persécutions des autorités roumaines4 ou des peuples migrateurs qui ont ravagé l'Hongrie-Valachie jusqu'au XIII[e] siècle. Entre les XI[e] le XIII[e] siècles[5] les représentants de l'Église Chrétienne de confession catholique ont fait plusieurs essais de pénétrer et de s'imposer dans l'espace de la future Valachie. Je peux relever quelques-unes des plus importantes actions de l'offensive catholique. Pendant le règne de Ioniţă Caloian (1197-1207) empereur de l'Empire Roumain-Bulgare, on a entretenu une correspondance entre lui et le Pontif Innocent III (1198-1216)[6]. Son objet était la reconnaissance de la place et du rang de Ioniţă Caloian[7]. Aprés l'assassinat de l'empereur roumain à Thessalonic, son successeur direct, Boril (1207-1218) n'a jamais embrassé la confession catholique[8].Un autre successeur de Ioniţă Caloian, un certain Escals, qui, selon le chroniqueur Henri de Vallenciennes a épousé la fille naturelle du deuxième empereur latin de Constantinople-Henri de Hainaut (1205-1216)[9] ne s'est pas converti lui non plus à la confession catholique, quoiqu'il eût été normal de le faire à cause du contrat matrimonial. Il n'a pas procédé ainsi grâce aussi à l'occupation du Banat, où la population était de confession orthodoxe[10].

4 On peut donner ici comme exemple significatif les cas des martyrs de Dobroudgia; Cf. Bauman, V.H. 1972, *La Basilique avec 'martyrisons' à l'époque de la romanité tardive découverte à Niculitel (dép. De Tulcea)* dans le Bulletin des Monuments Historiques, l'année XLI, nr. 2, 17-26; idem 2004, *Le Sang des Martyrs,* Constanta, passim; Gheresim, Evêque de Râmnic 2009, les Martyrs de Niculiţel et comment sont arrives leurs Saintes Reliques au Monastère Cocoş, dans *Histoire d'église, mission chrétienne et vie culturelle,* I[er] vol, *Dés le début jusqu'au XIX[e] siècle,* publié par l'Archiépiscopat du Danube du Nord, Galati, 42-52; Radu Stefan Vergatti, *Les débuts du christianisme dans Dobroudja du Nord et le Palais métropolitain de Vicina,* dans Idem, 225-243.

5 Pour les derniers peuples migrateurs qui ont traverse le territoire de la Roumanie, voir Victor Spinei 2003, *The Great Migrations in the East and South East of Europe from Ninth to the Thirteenth Century,* Cluj Napoca, passim.

6 Pour une brève biographie du Pontife Innocent III, v. Horea, Vintilă 1999. *Les dictionnaires des papes,* Bucarest, 106-109.

7 Cf. *Gesta Inocentii papae III*, dans J.P. Migne 1890, *Patrologia Latina,* Paris, CCXIV, coll. 413-417; Radu Stefan Vergatti (Ciobanu) 1985, *Les chroniqueurs français de la IVe croisade et les Roumains de l'aire de la latinité orientale,* dans Nouvelles études d'histoire, Stuttgart, Bucarest, 157-176.

8 R.St. Vergatti (Ciobanu), *œuvre citée, loc.cit*., 159 et les suivantes.

9 J. Lognon 1928, Introduction à Henri de Vallencinnes, *La Chronique,* publ. par J. Lognon, Paris, 53, note 1; Henri de Valllencinnes 1882, *Histoire de l'Empereur Henri à la suite de Geoffroy de Ville Hardouin "La conquête de Constantinople",* publ. par Natallis de Wailly, Paris, 336-338.

10 R.St. Vergatti (Ciobanu), *œuvre citée*, *loc.cit*., 15fs9p et les suivantes.

Pendant les années 1228[11] et 1234[12], le Pontif Grégoire IX (1227-1241) a adressé deux lettres au roi d'Hongrie André II (1205-1235) et au prince-régent Bela, le futur Bela IV, leur disant qu'il est fâché parce qu'une partie de la population de Transylvanie, Hongrois et „teutons" (population d'origine allemande) passait par le territoire de la future Hongrie-Valachie où ils étaient de „pseudo-evêque" et archevêques des schismatiques (orthodoxes)[13]. L'offensive de la curie papale n' a pas réussi. La preuve dans ce sens est constituée premièrement, par les deux épîtres pontificales. Elles montrent clairement que dans l'espace extra-carpatique il y avait une société riche, capable d'entretenir des prélats orthodoxes, trouvés auprès des dirigeants politiques mentionnés dans des documents étrangers. Ainsi, on relève une autre caractéristique du christianisme populaire roumain: c'était une christianisme militant, luttant pour défendre l'entité du peuple roumain, menacée et par la royauté hongroise, par les commerçants allemands des grandes *emporii* Braşov et Sibiu, par la royauté polonaise. Tous ceux-ci voulaient pénétrer dans l'espace extra-carpatique sous le missionnariat et du prosélytisme catholique14. Cette affirmation, à caractère de conclusion partielle, est soutenue par d'autres documents aussi. Ainsi, il y a les documents archéologiques de Curtea de Arges. Sous l'Église princière qui a la fête patronale le Saint moine ordonné prêtre Nicolas, on a trouvé les vestiges d'une petite chapelle ayant le projet en croix grecque inscrite, typique pour les cérémonies de rang aulique.

De l'intérieur de cette chapelle et à côté d'elle, on a fait sortir une série d'éléments de culte appartenant, évidemment à la confession orthodoxe15.

Le fait que la chapelle est située à l'intérieur de la cour princière, qu'elle est datée du milieu du XIII[e] siècle, quand sont mentionnés les dirigeants politiques locaux de cette zone par le chroniqueur français Philippe Mouskée[16], par le chroniqueur persan Rasid od-Din[17] et dans

[11] Hurmuzaki-Densusianu 1887, *Documents,* I/1, 1199-1345, Bucarest, 108-109.

[12] Idem, 132.

[13] *Ibidem*.

[14] Radu Stefan Vergatti 2009, *Fondation et importance de la Métropolie de l'Ungro Valachie,* dans *Revue Roumaine d'Histoire*, tome XLVIII, nos. 1-2, Janvier-Juin, 25-36.

[15] *Ibidem*: Cf. Grigore Ionescu 1963, *L'Histoire de l'architecture en Roumanie,* vol I, Bucarest, 125-128; Nicolae Constantinescu 1984, *Curtea de Arges (1200-1400)*: *Sur les débuts de la Valachie,* Bucarest, passim.

[16] Cf. R.St. Vergatti (Ciobanu) 1976, *Nouvelles sur les Roumains chez Philippe Mouskées, chroniqueur français du XIII[e] siècle,* dans *le Musée National,* III, N. 58, 255

[17] Cf. Aurel Decei 1978, *L'invasion des Tatars de 1241-42 dans nos territoires selon Djami' ot-Tevarikh de Fazl ol-lah Rasid od-Din,* dans Idem, *Relations roumaines-orientales, recueil d'études,* Bucarest, 193-208.

leDiplôme du 2 juin 1247[18], où on rappelle un monarque régional („le roi de Blaquie”) le prince Miselav ou le voïvode Seneslau[19] m'a déterminé d'affirmer que là-bas aussi la société médiévale se conformait à ce principe par lequel on demandait d'avoir à côté d'une tête couronnée un prélat de rang correspondant. Ainsi, on pouvait officier le sacré, l'onction, la délégation du prélat comme représentant de Dieu sur la terre. Tous les témoignages montrent que dans le cas des Roumains l'office divin était fait par les prélats orthodoxes.

Un paragraphe des écrits de Georgios Pachymeres confirme cette assertion. Le diacre de Sainte-Sophie a consigné que le 13 février 1303 aux travaux du synode a participé aussi Luca, métropolite de Vicina[20]. Il a continué de participer aussi à ceux des années 1304, 1305, 1306[21]. Il a été présent aussi quand on a anathémisé l'aventurier usurpateur Ioan Drymiss. A cette occasion on a présente aussi ses alliés: les Amalécites (les Turcs), les Catalans (en fait les Italiens) et ceux qui habitaient „au nord d'Istru”[22]. Les derniers étaient sous l'ordre du métropolite Luca[23].

L'érudit prêtre Vitalien Laurent[24], confirmé par le prêtre Jean Darrouzès[25] a affirmé que c'était la première mention des Roumains et de leur État-l'Hongrie-Valachie, dans la littérature byzantine. S'il s'agissait du Royaume Magyar, bien connu à Constantinople, on l'aurait mentionné explicitement. Mais étant un État à peine formé, celui des Roumains, on a utilisé une périphrase par les employés du Patriarcat oecuménique. Les document de la chancellerie de la royauté angevine et de l'Église catholique ont montré eux-aussi, clairement, que les premiers princes-régnants de la Valachie, Thocomerius et son fils Basarb le premier le Fondateur, étaient des Roumains orthodoxes („schismatiques”) du Patriarcat oecuménique.

Le Pontif Jean XXII, le premier févier 1327, lorsqu'il s'est adressé

18 *Documenta Romaniae Historica, B, la Valachie* (DRH, B, Ţara Românească), 1966. vol. I, Bucarest, 8.

19 Le Chroniqueur français a écrit sur “li roi de Blaquei”; Rasid od-Din a rappellé Miselav; dans le Diplôme émis par la chancellerie de Bela IV le 2 juin 1247, on a mentionné le voïvode Seneslau.

20 Cf. Fontes 1975, *Ecrivains byzantins (XIe-XIVe siècles),* vol. III, publié par Al. Elain, N.-S. Tanasoca, Bucarest, 451-453.

21 V. Laurent 1974, *Les régents des actes du Patriarcat de Constantinople, I, Fasc. IV (1268-1309)*, Paris, N. 1636, 429-431.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 J. Darrouzès 1997, *Les Régentes des actes du Patriarcat de Constantinople,* V., Paris, 448 et note afférente au texte.

à Basarab I, à côté d'autres grands nobles de la camarilla du roi Charles Robert, l'a nommé „princeps transalpinus"[26]. Évidemment il avait en vue lui aussi les mêmes qualités de Roumain et schismatique[27].

Le conflit direct entre le prince régnant Basarab I Le Fondateur et le roi Charles Robert, terminé par le victoire des Roumains le 9/12 novembre 1330 est fini, apparemment par le deuxième mariage du prince régent Nicloas-Alexandre avec la noble hongroise Clara de Dobâca[28]. Quand on a conclu cette alliance matrimoniale, on ne le sait pas. En tout cas, en 1345, quand on est arrivé à un nouveau refroidissement des relations entre Curtea de Argeş et Buda[29], les deux étaient mariés.[30]

La reine Clara a essayé de mener une politique de prosélytisme catholique en Hongrie-Valachie. Pour atteindre son but, elle a soutenu les croyants catholiques de Câmpulung, qui allaient à l'Église du Saint Jakob[31]. Dans la même ville, elle a fit construire une chapelle, connue sous le nom de Cloaşter, ayant la fête patronale la Sainte Elisabeth. Elles étaient de petites dimensions, pouvant comprendre au plus 100-150 croyants chacune[32].

Si on juge la dimension des deux établissements de culte catholique l'Église Saint Jakob el le Cloaşter, on remarque facilement que tous les croyants catholiques de Câmpulung pouvaient représenter presque 15% de la population[33]. Le mari de la reine Clara, prince corégent et puis prince-régnant, Nicolas Alexandre, a régi immédiatement. Il a établi sa résidence

---

26 *Documents sur l'Histoire de la Roumanie, C, Valachie* (DIR, C, Ţara Românească), XIVe siècle, vol. II, 212-213.

27 *Ibidem*, vol III, XIVe siècle, doc. Nr. 116, 282-283; texte latin chez Gy. Gyorffy, *Adantok a romanok XIII.szazadi torenetehez es a roman allam Kezdeteihez,* dans Tortenelmi Szemle, 7 (1964), *œuvre citée*, 555 *(„Bazarab infidelis Olacus noster")*: „Basarab, *filium Thocomerii scismaticum*" (cf. Cf. Hurmuzaki, vol. I, *ed.cit*., 625; Istvan Vasary 2005, *Cumans and tatars: Oriental Military in the Pre-Ottoman Balcans, 1185-1365*, Cambridge: Cambridge Univerity Press, 152)

28 Cf. *Documents sur l'Histoire des Roumains cueillis par Eudoxiu de Hurmuzaki,* 1890. vol. I, IIe partie, Bucarest, 159; Stefan Pascu 1944, *Contribution documentaire à l'histoire des Roumains pendant les XIIIe et XIVe siècles,* Sibiu: 37; Maria Holban 1981, *De la chronique des relations roumaines-hongroises pendant les XIIIe-XIVe siècles,* Bucarest, 131 et les suivantes.

29 Radu Stefan Vergatti, *Fondation et importance de la Métropolie de l'Ungaro-Valachie, loc. cit*., 29 et les suivantes.

30 M. Holban, *oeuvres citées*, 131 et les suivantes.

31 Cf. Pavel Chihaia, *Des résidences des princes régnants*, *ed.cit*., 195 et les suivantes.

32 *Ibidem*; Radu Stefan Vergatti, *Fondation et importance*, *loc.cit*., 25-36.

33 Si on utilise les calculs de la démographie historique, alors on peut apprécier que la Ville Campulung comptait au XIVe siècle, la population stable et flottante jusqu'à 4000 ames; parmi celles-ci les allogènes, assis dans un quartier à la périphérie de la ville, étaient d'environ 200 individus, c'est à dire 5% du total.

à Curtea de Argeş, où le nombre des catholiques étaient sans importance par rapport à la population roumaine. Nicolas Alexandre, comme prince corégent, avec son pére, le prince régnant Basarab I, le Fondateur a élevé jusqu'en 1352[34], à Curtea de Argeş, l'Église princière, ayant la fête patronale le Saint moine ordonné prêtre Nicolas[35].

Ce fut le plus grand établissement orthodoxe du XIVe siècle du sud-est de l'Europe[36]. Il était préparé spécialement par le projet en croix grecque inscrite, destiné aux cérémonies de rang aulique, par le style utilisé dans l'ornement de paramètres, par la position du pantocrator et le début de la peinture intérieure à recevoir un prélat de rang supérieur[37] juger la situation selon le monument, il est normal, faute d'autres témoignages.

Au mois de Mai de l'an 1959, par deux lettres, l'une au patriarche Calistrat I, l'autre au synode du Patriarcat, oecuménique[38] on a approuvé la demande répétée du prince régnant Nicolas Alexandre de transférer le Palais Métropolitain Orthodoxe de la ville-port Vicina à la résidence des princes-régnants Basarab, Curtea de Arges[39]. Certainement ce fut un renforcement de l'Église orthodoxe de l'Hongrie-Valachie, en relation directe avec la descente d'une des grandes puissance de l'Antiquité, avec les Palais Patriarcal oecuménique et l'Empire Bizantin.

[34] Cf. Grigore Ionescu 1963, *L'Histoire de l'architecture en Roumaine,* vol I, Bucarest, 128; Charles Diehl 1925, *Manuel d'art Byzantine,* vol. I, Paris, 438 (les proportions des autres églises construites à la même époque sont, toutes inférieures: Budrm-djami. Killisse-djami, Fecioara Pammakaristos fe Constantinopole, Kazandjilar-djami et Yacub-djami de Salonic ont une surface entre 9 et 10 mètres; seulement l'actuelle Zeyrek Geamii, ancienne Église du Pantacrator de Constantinople et la plus vielle du XIVe siècle, a un net en surface de 16x16 mètres.

[35] *Ibidem*.

[36] *Ibidem*.

[37] L'Église princière de Curtea de Arges non seulement elle avait le projet en croix grecque inscrite, mais elle était de grandes proportions: le rectangle dans lequel elle s'inscrivait avait 14,55x23,50m. et son hauteur jusqu'au sommet du toit de la tour dépassait 23m. En même temps, la nef mesure 11,80x12,40m. (Cf. Grigore Ionescu 1963, *L'Histoire de l'architecture en Roumanie*, vol I, Bucarest, 128); R.St. Vergatti, *Fondation…, loc.cit*., idem, *Les débuts du christianisme*, 240.

[38] *Fontes Historiae daco-romanae*, vol. IV, *écrivains et documents byzantins les IVe-XVe siècles*, 1982, publiés par H. Mihaescu, R. Lazarescu, N.-S. Tanasoca, T. Teoteoi, Bucarest, 196-204.

[39] Pour l'importance de la création du Palais métropolitain de l'Hongrie-Valachie, v. aussi R.St. Vergatti 2009, *Le palais métropolitain de la Valachie ou de l'Hongrie-Valachie, dans Les princes régnants et les prélats de la Valachie. Les établissements et leurs tombeaux,* publié avec la bénédiction du Daniel, le patriarche de l'Église orthodoxe roumaine, Bucarest, 451-457.

En même temps, les princes régnants de la famille des Basarab, ont tenu à ne pas arriver à des relations froides avec les voisins du nord, du Royaume Magyar. Donc, ils ont procédé avec beaucoup de tact lorsqu'on a mis le problème des rapports avec l'Église Catholique. Se rendant compte que le problème du missionnariat et du prosélytisme des catholiques ne pouvait pas avoir de succès en Hongrie-Valachie, le jour de la fête de Sainte Catherine, c'est à dire le 25 novembre 1369, Vladislav, le prince, a signé un document par lequel il donnait le droit à un legs de Dumitru, évêque catholique de Transylvanie de venir dans son pays. Il voulait réunir les églises, offrir le secret de la confession, absoudre tous les croyants du péché. Ceux soumis à l'Église catholique étaient obligés de lui obéir.

Finalement, le prince régnant a conclu en écrivant „je vous ordonne (vous catholiques sévèrement de respecter mon ordre".[40]

L'acte a une valeur particulière s'il s'inscrit dans le contexte dans lequel la papalité a eu un certain succès. Le 18 octobre 1358 Ioan V. Paleologul s'est converti au catholicisme *ad personam*[41]. En janvier 1370 on a essayé de conclure un acte d'union formelle entre Constantinople et la papalité.[42] La même année, le roi d'Hongrie, Louis d'Anjou, connu aussi sous le nom de Louis le Grand, a repris aussi la couronne du royaume de la Pologne. Enfin, à la même époque, en janvier 1370, le Pontif Urbain V (1364-1370) a félicité la reine Clara et lui a remercié d' avoir convaincu sa fille, Ana[43] de passer à la confession catholique, en quittant les orthodoxes (schismatiques) et les hérétiques comme un couronnement de ses menus succès, la curie papale a fondé le 9 mai 1381 le diocèse catholique de Valachie, ayant le siège à Curtea de Arges. Il était suffragant au diocèse de Kalocsa. Dans l'acte constitutif, on a écrit clairement "Dominus noster d Urbanus papa VI, VII id Maii (le 9 mai 1831) erexit locum de Argos in Walachia Maiori in civitatem et constituit ibi ecclesiaru cathedralem cui fraefecit in episcopum Fr. Nicolaum Antonii, ordinis Predictatorum et vocatur ecclesia Argensis in provincia Colocensi"[44].

---

[40] Cf. *DRHB L Valachie,* vol. I, *ed.cit*., doc. nr. 3, 12-13.

[41] Cf. Oskar Halecki 1930, *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des Églises et pour la defence de l'Empire d'Orient,* 1355-1357, Warszawa, 205; G. Ostrogorski 1969, *Histoire de l'État Byzantin,* Paris, 561.

[42] G. Ostrogorski, *op.cit*., 561.

[43] Hurmuzaki-Desusianu, *Documents…,* vol. I/2, *ed.cit*., doc. nr. 122, 158; voir aussi le commentaire d'Emil Lazarescu, 1965. *Nicodim de Tismana et son rôle dans la vieille culture roumaine (jusqu'à 1385),* I, dans "Romanoslavica", XI, 264-265.

[44] N. Iorga (1904), *Petites Communications, dans Conversation littéraires*, XXVIII, 415; C. Auner (1914), *Le diocèse catholique d'Arges dans la Revue catholique*, III, nr. 3: 439.

Le but clair non avoué par écrit dans l'acte a été celui aux valences politiques. On a poursuivi la création d'un diocèse catholique auprès du prince, ayant l'intention, d'un côté, de pouvoir l'influencer dans les décisions, d'autre côté, de l'attirer vers la curie papale. Au cas où on n'aurait pas poursuivi ces buts, le diocèse aurait été créé à Campulung, où il y avait un grand nombre de croyants catholiques, donc un milieu propice pour lui.

Il este clair que le premier évêque catholique est venu à Curtea de Arges.

Ce fut Nicolae Anton de l'ordre dominicain des prédicateurs, il a été le premier et le seul qui ait réside dans la ville. Il est important que dans le même document papal on a consigné aussi la construction d'un siège du diocèse catholique. Les recherches effectuées jusqu'à présent n'ont pas mis en lumière l'endroit où se trouvait celui-ci. La proposition avancée par monsieur Pavel Chihaia[45], acceptée par monsieur l'Académicien Dinu C. Giurescu[46], de l'identifier dans l'actuelle Eglise Botusari, est loin d'être convaincante. Le projet de l'Église, sa structure intérieure et extérieure, la peinture démontre que, *ab initio*, elle a été une Église orthodoxe, citadine, modeste, élevée par des commerçants. Les recherches doivent se diriger vers un établissement de culte de petites proportions. Je fais cette affirmation tenant compte du nombre réduit des croyants catholiques de Curtea de Arges.

Elle est en quelque sorte comme la liste des évêques catholiques du XIV[e] siècle de Curtea de Arges selon Nicolae Anton:

Dans les siècle suivant, le siège du diocèse a été occupé par:

– Georg Iohannis de Pécs
– Jean d' Antiquavilla-bénédictin du diocèse Gran
– Paul Petri-ancien curé de paroisse de l'Église Saint Cosma et Damian de Kisbarat, le diocèse Györ
– Iacob Richter [47]

La liste continue jusqu'à la date du 29 mai 1519, date à laquelle a

---

45 Cf. Pavel Chihaia, *op.cit.*, 192-205.

46 Cf. Dinu C. Giurescu, *op.cit.*, 373

- Francisc de l'ordre carmélite du Saint Léonard
- George de l'ordre érémitique du Saint Augustin
- André

47 Pour la liste des évêques catholiques nommés à Curtea de Arges, V.A Bunea, *l'Hiérarchie des Roumains d'Ardeal et d'Hongrie*, Blaj, 58-59 (ouvrage insuffisamment fondamenté du point de vue documentaire); I.C. Filitti 1914, des archives du Vatican, Bucarest, 354-381, 527-529, 534; C. Auner, *Le diocèse catholique d'Arges*, *loc.cit.*, 439-451; Idem 1915, la *Moldovie au synode de Florence*, dans la *Revue catholique*, IV, 276;

été mentionnée le dernier évêque catholique Dionisie de Gilau.[48] Après lui, la série des évêques a été interrompue jusqu’à la fin du XVI[e] siècle, ou le début du siècle suivant. Alors, évidemment, ce n’était plus un diocèse catholique en Valachie, mais seulement des évêques qui visitaient l’Hongrie-Valachie[49].

D’ailleurs, même des ses débuts, le diocèse catholique n’a pas été servi par des prélats désireux de venir à Curtea de Arges. Le 9 mars 1394, le souverain pontif Boniface IX a écrit à l’évêque George, lorsqu’il a été nommé: „Nous voulons, dès que vous auriez reçu cette lettre, de vous présenter à l’Église et d’y résider personnellement.”[50] Le même pontif a fait la même recommandation aussi au prêtre Georg Iohannis de Pécs.[51]

Évidemment, les lettres du pape étaient des ordres pour que les évêques acceptent à vivre dans des conditions difficiles, entre les „schismatiques”. Pour déterminer les évêques catholiques de venir à Curtea de Arges, la curie papale, avec le concours du diocèse supérieur direct, a adressé une nouvelle lettre à l’évêque, se montrant clémente. Dans la lettre, on disait à l’évêque Georg Iohannis qu’il pouvait habiter et prêcher dans d’autres villes et dans d’autres diocèses que Curtea de Arges.[52]

La désir des évêques catholiques de partir rapidement de Curtea de Arges est explicable par le nombre réduit des croyants.

Dans une lettre de 1623, Andrei Bogoslavici a consigné que, à Curtea de Arges existaient alors 30 maison de „croyants” c’est à dire de catholiques: „et les catholiques de cette époque n’ayant pas de prêtre, ont suivi le schisme grec, surtout dans la ville nommée Arges, où il y a une très belle église dédiée à la Sainte Vierge, toute Couverte jusqu’aujourd’hui de plaques en cuivre et plomb et là se trouvait le diocèse qui aujourd’hui n’existe plus, dont l’ évêque se nommait évêque d’Arges et dont (l’église) est aujourd’hui entre les mains des moines schismatiques et ici on trouve encore pourtant 30 maisons de catholiques, sans prêtre”[53].

48 *Ibidem*.

49 Voir, dans ce sens *Voyageurs étrangers sur les Pays roumains*, 1980, vol. VII, volume soigné par M. Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, P. Cernovodeanu, Bucharest, passim; dans ce volume il y a les rapports et les relations de voyage des évêques catholiques qui ont visité la Valachie et la Moldavie au XVII[e] siècle; Il est facile à remarquer que tous ceux-ci ont été deçus qu’en Valachie le missionnariat catholique n’ait eu aucun succès.

50 Cf. C. Auner, *Le diocèse catholiques d’Arges*, in *loc.cit.*, 443; I.C. Filitti, des archives du Vatican, *ed.cit.*, 369-371.

51 I.C. Filitti, *op.cit.*, 369-371.

52 C. Auner, *op.cit.*, 444.

53 Cf. *Voyageurs étrangers*, 1973, vol. V, soigné par M. Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, P. Cernovodeanu, Bucarest, 9.

Selon les calculs faits dans l'esprit de la démographie historique, ce chiffre des maisons, peut indiquer 100-120 croyants catholiques. Par pourcentage, ils représentaient alors au plus 5% de la population de Curtea de Arges, qui comptait, probablement, environ 2000 âmes. Parce que les communautés urbaines médiévales étaient stables, il est fort probable que dans la période comprise entre la fin du XIVe siècle (le 9 mai 1381) et le début du XVIIe siècle (1623) d'avoir eu le même nombre de catholiques. Il n'y a aucun indice sur leur départ de la ville. La diminution du nombre des catholiques, dans les temps, pourrait être due exclusivement à leur absorption par les croyants orthodoxes, phénomène remarqué aussi par Bogoslavici.[54]

Le nombre réduit des croyants catholiques a déterminé les revenus modestes du diocèses, y compris leur vie modeste. Le 2 octobre 1396 la curie papale a donné immunité d'impôts au diocèse de Curtea de Arges envers l'autorité hiérarchique supérieure. Elle a été obligée de procéder ainsi car la „pauvreté" pesait sur „pater dominus Andreas, episcopus Argensis in Valachia". Dans la même mesure, on va recourir aussi dans le cas de l'évêque Francisc. En 1411, le pontif Grégoire XII a disposé de trouver des subventions dans le diocèse de Pécs, pour aider l'évêque Georg d'Arges, resté sans revenus.[55]

Cette dernière lettre papale ne montre pas seulement la pauvreté du diocèse d'Arges, mais aussi le manque de désir de Mircea le Grand (1386-1418) d'aider les catholiques. C'était une attitude bizarre. Cette année, le prince était marié avec une noble hongroise très appréciée par le roi Sigismond de Luxembourg[56], preuve qu'il était en de bonnes relations avec le roi de Buda. En même temps, le prince régnant roumain dominait la Péninsule Balcanique par son gendre, le sultan Musa, situation qui renforçait son pouvoir. Tous ces éléments, tout comme la quantité du contenu en métal précieux des monnaies faites à Curtea de Arges et de Targoviste, montrent que le pays était prospère.[57]

Il est fort probable que Mircea le Grand, un sage diplomate, n'a pas désiré de renforcer un potentiel et dangereux ennemi – l'Église catholique.

---

[54] „*Ainsi, dans cette province de la Valachie on trouve, comme j'ai vu et entendu, moi, 13 églises des catholiques et 406 maisons et 856 âmes et un monastère de notre ordre. Tous les autres et tout le pays sont schismatiques*".

[55] Cf. I.C. Filitti, *op.cit.*, 369-371-373.

[56] Cf. Iosif Pataki 1957, *Quelque chose sur les relatios de la Valachie avec l'Hongrie à la fin du XIVe siècle*, dans SMIM, Vol. II, 425-427.

[57] Constanta Stirbu, Paraschiva Stancu 1987, *Des donneés nouvelles sur les émissions monnetaires de Mircea le Grand*, dans le *Grand Mircea Voivode*, vol. coord. de I. Partoiu, Bucarest, 97-118.

L'attitude des princes de Valachie a déterminé elle aussi les évêques catholiques de Curtea de Arges d'éviter d'y résider. Dans cette situation, ils ont été surtout des évêques *in partibus* c'est-à dire itinérants.

Les évêques de Curtea de Arges ont préféré cette situation parce que dans les années normales, ils avaient des revenus modestes. Ils pouvaient envoyer à la curie papale, dans les années normales, 66 et deux tiers fiorins or annuellement.[58] La somme était insignifiante si elle se rapporte à celles envoyées vers la papalité par les autres diocèses spécialement ceux de l'Europe de l'Ouest. C'est une situation bizarre parce que, au début du XVe siècle, on a constaté un renforcement de l'église roumaine catholique de Valachie. En 1417, dans la deuxième résidence princière, dans la ville de Targoviste, on a élevé l'Église catholique ayant la fête patronale Sainte Marie; et ensuite, peu de temps après, une autre a apparu dans la ville de Ramnicu-Valcea. Elles complétaient la série des établissements de culte roumain-catholique existants jusqu'alors: à Turnu Severin à Campulung Muscel, à Targoviste.[59]

Le grand nombre d'églises catholiques pourrait mener à la conclusion que le chiffre des croyants de cette confession a grandi. Malgré cela, les croyants catholiques de Valachie sont restés peu nombreux, un poids insignifiant par rapport aux orthodoxes. Probablement, les églises catholiques ont été construites exclusivement par des raisons politiques, en arrivant à des dépenses sans justification.

La diminution du nombre des catholiques s'est accentué petit à petit, spécialement du début de la Réforme.[60]

Cette période a coïncidé avec celle des règnes de Radu le Grand (1495-1508)[61] et Neagoe Basarab (1512-1521)[62], de grands fondateurs et protecteurs de l'Église Orthodoxe. La plus convaincante preuve dans ce

---

[58] I.C. Filitti, *op.cit.*, 529, 536-537 (Actes du 20 octobre 1419 et du 7 juin 1421).

[59] Andrei Bogoslavici consignait qu'au début du XVIIe siècle en Valachie il y avait 13 églises des catholiques et 406 maisons et 856 âmes et un monastère (Cf. *Voyageurs étrangers….*, vol. V, *ed.cit*., 9).

[60] Cf. Pierre Chaunu 1975, *Le temps des Réformes. Historie religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'éclatement 1250-1550*, Paris, passim.

[61] Radu Stefan Vergatti 2008, *Radu le Grand – un voivode valaque méconnu*, in *Revue Roumaine d'Histoire*, tome XLVII, nos 1-2, Janvier-Juin, 16-29; des données existentes dans l'article il résulte que celui-ci a été le prince qui a élevé plusieurs établissements orthodoxes et qu'il a fait des dons plus riches que l'un de ses successeurs, Neagoe Basarab très connu pour ces actions.

[62] Radu Stefan Vergatti 2009, *Neagoe Basarab. La vie, le Rêgne, l'Oeuvre, le diocèse d'Arges et de Muscel*, Curtea de Arges: passim: le prince, par toute son action a été l'un des grands protecteurs de l'orthodoxisme et de la „République orthodoxe" d'Athos, quoiqu'il ait régné en pleine offensive de la sublime porte.

sens et constituée par l'impossibilité qu'en 1519, après l'éphémère évêque Dionisie de Gilau on continue la résidence des évêques catholiques même in partibus à Curtea de Arges.

Il est vrai, alors la résidence princière et le palais métropolitain de Curtea de Arges se sont établis à Targoviste, donc, le successeur du diocèse catholique n'était plus utile à Curtea de Arges où il n'existait non plus l'institution du règne, et après 1517 le palais métropolitain non plus. Mais cela n'explique pas la disparition sans trace, par un, miracle, couvert de secret, de l'établissement du diocèse catholique.

Peut-être les recherches ultérieures vont apporter de la lumière dons cette direction.

Secțiunea a doua
– BIBLIOTECONOMIE ŞI ŞTIINȚELE INFORMĂRII –

*

La deuxième section
– BIBLIOTHÉCONOMIE ET LES SCIENCES DE L'INFORMATION –

*

The second section
– BIBLIOTECONOMY AND INFORMATION SCIENCES –

Réseaux interbibliothèques universitaires et systèmes d'information en Algérie. Vers une société de partage des connaissances

RADIA BERNAOUI et MOHAMED HASSOUN
École Nationale Supérieure Vétérinaire d'Alger – Alger

Introduction

Aujourd'hui avec les nouvelles mutations technologiques, l'IST s'enrichit fondamentalement avec l'avancée des concepts et des outils, de veille technologique et de veille stratégique. Cette surveillance consiste à collecter des informations multiples: économiques, politiques, sociologiques, juridiques, scientifiques, techniques, technologiques,… dans un environnement de partage des connaissances et d'organisation en consortium pour un usage destiné à un public scientifique de différents niveaux.

En effet, la recherche scientifique, en terme de production de connaissances nouvelles est devenue de nos jours un enjeu d'une valeur stratégique très importante. Elle contribue à trouver des solutions aux problèmes complexes dans différentes activités pour le développement économique, social et politique. Pour cette raison, une société considérée comme active est celle qui s'appuie principalement sur la connaissance et le savoir.

A ce niveau, la capitalisation du savoir devient forcement un capital intellectuel permettant à la communauté scientifique de se doter d'un outil d'analyse pour la recherche scientifique, tels que: cartographie, visibilité et mesure.

Désormais, son impact sur les processus d'aide à la décision, la planification, la gestion et la recherche scientifique lui attribue cet usage de

ressource stratégique. D'où provient la nécessité absolue de production, de stockage, de diffusion et d'échange. C'est pour cette raison que nous parlons à présent de «société de l'information» qui implique un besoin de mise en œuvre d'une politique nationale d'information. Dans ce cadre précis, Ambrosi A. et al énoncent qu' «il n'y a pas une société de l'information mais des sociétés, plurielles, mouvantes, émergentes, changeantes. Ces sociétés, comme les mots qui les portent, ne nous sont pas données à digérer, à assimiler mais à construire, collectivement et de manière ascendante. L'information et ses technologies ne peuvent tenir lieu de projet commun. Le projet réside dans ce que nous ferons de l'information, des risques et des potentiels qui lui sont attachés. Laisser s'exprimer et accroître la créativité, faire circuler les connaissances».[1]

Adama Samassékou, Président du Bureau du SMSI a déclaré au sujet de la société de l'information: qu'«il est important de comprendre ce que recouvre ce concept; il s'agit moins d'une information qui se diffuse et se partage, que d'une société où nous sommes en train de communiquer autrement et de partager un savoir. Il s'agit donc d'une société du savoir partagé et de la connaissance».[2]

D'après ce constat, il est indispensable de penser aux nouvelles mutations technologiques qui se basent sur le mouvement des «sociétés des savoirs partagés».

Dans ce contexte précis, nous exposerons l'expérience de trois grands projets de coopération francophones (Réseau régional Inter Bibliothèque Universitaire «RIBU», Réseau Algérien de Documentation Agricole «RADA»et le projet pilote de création d'un Système d'Information sur la Recherche Agronomique en Algérie «Observatoire»).

Il est important de rappeler que ces réseaux et systèmes d'information prennent en compte le capital intellectuel au savoir développé pour la R&D.

1. Réseau régional Inter Bibliothèque Universitaires (RIBU) et valorisation de la recherche universitaire

En Algérie les systèmes d'information se trouvent confrontés à un défi à relever face à ces mutations rapides qui sont dues non seulement à une révolution technologique mais aussi à une explosion d'information qui ne cessent d'ailleurs de se multiplier à travers le temps.

---

[1] Ambrosi Alain et al. *Vers des sociétés de savoirs partagés*. (Consulté le 06/07/2009). http://vecam.org/article491.html

[2] Déclaration d'Adama Samassékou, Président du Bureau du SMSI. Cité par Burch Sally. *Société de l'information/Société de la connaissance.* (Consulté le 06/07/2009) http://vecam.org/article516.html

Pour ce faire, plusieurs bibliothèques universitaires se sont mobilisées pour cette action afin de concevoir et de mettre en place un nouveau dispositif d'information pour le partage des ressources documentaires.

Afin d'appuyer le réseau par ses moyens techniques et d'infrastructure, le Centre sur la Recherche en Information Scientifique et Technique (CERIST) d'Alger s'intègre à ce projet, ainsi que deux partenaires européensà savoir; l'Université Libre de Bruxelles (ULB) et l'Université de Provence d'Aix-Marseille I de France qui viennent aussi à leur tour renforcer ce consortium par leurs compétences professionnelles.

L'organisation de ce consortium a donné naissance à un Réseau régional Inter bibliothèque Bibliothèques universitaires (RIBU) regroupant une dizaine de bibliothèques universitaires de la région centre d'Algérie. Le projet est subventionné dans le cadre du programme MEDA[3] de la communauté Européenne conçu pour faciliter le processus de développement dans les pays du pourtour méditerranéen.

Le RIBU regroupe une dizaine de bibliothèques universitaires de la région centre d'Algérie. Il a tendance à mettre en place une veille stratégique pour la communauté scientifique en vue de partager de l'information scientifique et technique. Il s'agit de dix établissements membres représentés par:

– L'Université Youcef Ben Khedda d'Alger
– L'Université des Sciences et Technologies Houari Boumediene
– L'Université M'hamed Bougara de Boumerdes
– L'Université Mouloud Mammeri de Tizi Ouzou
– L'Université Said Dahleb de Blida
– L'Université Abderahmane Mira de Béjaia
– L'Université Mohamed Seddik Benyahia de Jijel
– L'École Polytechnique d'El Harrach – Alger
– L'École Nationale d'Administration d'Alger
– Le Centre de Recherche sur l'Information Scientifique et Technique

L'objectif du projet présenté est donc de fédérer les différentes actions autour d'un consortium pour permettre le partage des ressources documentaires uniformisées et l'accès à distance. Le RIBU ne cesse d'évoluer vers une extension plus large, en vue de l'intégration d'autres

[3] MEDA vise à mettre en œuvre les mesures de coopération destinées à aider les pays tiers méditerranéens à procéder à des réformes de leurs structures économiques et sociales et à atténuer les effets du développement économique sur le plan social et environnemental.

bibliothèques pour la mise en place d'un vrai portail national dont l'objectif final est non seulement d'accéder aux plus grandes bases de données bibliographiques (thèses, périodiques) des bibliothèques universitaires sur le territoire national algérien mais aussi à une meilleure gestion du capital documentaire collective des bibliothèque universitaires.

Dans cette tendance de partage des ressources documentaires et d'intégration de NTIC, le réseau RIBU vise plusieurs objectifs, nous avons[4]:

- La contribution à l'élaboration d'une politique de diffusion de l'information scientifique et technique.
- L'assurance d'une meilleure accessibilité aux fonds documentaires des différentes bibliothèques en réalisant un catalogue collectif permettant à l'ensemble des usagers de consulter les bases documentaires de toutes les bibliothèques.
- La meilleure gestion budgétaire de chaque organisme garantissant ainsi un niveau élevé de couverture documentaire.
- La mise en place d'un système de prêt entre bibliothèques.
- La constitution d'un catalogue collectif entre les membres du projet.
- La localisation et la procuration des documents dans des bibliothèques partenaires grâce à l'association du catalogue collectif au système de prêt entre bibliothèques.
- L'informatisation et la numérisation des documents.

Nous pouvons dire que la mise en place d'un système de gestion de production scientifique peut améliorer ainsi, la notoriété et la visibilité scientifique de l'établissement et constituer par la suite une mémoire partagée regroupant l'ensemble des travaux de recherche et le potentiel scientifique et technique.

2. Réseau Algérien de Documentation Agricole(RADA) et création de la bibliothèque virtuelle

Le RADA est à l'origine, une association de quatre organismes spécialisés, localisés sur le même site (INA, INRAA, ITGC, CRSTRA). Il a pour objectif la mise en place d'un système national d'information agricole associatif, décentralisé.

La première phase de mise en place du RADA (Réseau Algérien de Documentation Agricole) vise un double défi[5]:

---

[4] *Programmes intergouvernementaux. Information pour tous (IFAP)*. (Consulté le 06/07/2009). <URL: http://www.unesco.org/webworld/ifap_fr/programme.shtml>

[5] Issolah R. 1998, *L'offre informationnelle dans le secteur agricole algérien:*

– Constituer et structurer une mémoire nationale sectorielle en assurant le recensement et la diffusion de la production intellectuelle agricole algérienne; avec des objectifs bien connus: décloisonnement institutionnel, valorisation des travaux et des études, rationalisation et maîtrise des investissements dans les projets de recherche ou de développement en évitant les duplications de projets.
– Assurer aux utilisateurs l'accès à l'information scientifique internationale et développer des mécanismes d'échanges et de communication nationaux et internationaux. La création d'un réseau décentralisé devant permettre un accès partagé aux ressources documentaires.

Dans un nouveau programme, algéro-français adopté par le Comité mixte de coopération, les membres fondateurs du RADA orientent leur projet vers la création d'une bibliothèque virtuelle agronomique. Le RADA a bénéficié d'un programme d'appui documentaire dont la réalisation est assurée par le Centre de documentation du CIRAD (appui logistique, équipement informatique et formation du personnel).

Cette approche s'articule autour de trois axes[6]:

1. L'informatisation des catalogues de plus d'une trentaine de bibliothèques spécialisées qui intégreront le RADA, dans les années à venir; ce qui permettra de créer un référentiel national sectoriel et accessible via un portail web.
2. La création d'une base de données d'experts.
3. La mise en ligne en texte intégral, des travaux universitaires, des publications scientifiques et la mise en œuvre d'une chaîne d'édition numérique.

De nouveaux partenaires français sont associés à ce projet, comme l'université de Lyon 2 qui a développé un dispositif de traitement de l'information textuelle (Cyberdoc).[7] La plate forme Cyberdocs-cyberthèses a été retenue comme la solution pertinente pour le projet bibliothèque virtuelle agronomique. Celle-ci permet de structurer des documents issus

---

évaluer pour évoluer et s'adapter à un environnement en mutation. Thèse de doctorat. Université Lumière Lyon II, 307.

6 Issolah R. 2005, *Le système documentaire de l'Institut National Agronomique d'El Harrach. Une expérience centenaire d'appui à la formation et au développement en Algérie*. In: Séminaire national le RADA à l'ère du numérique. INA El-Harrach, 7-8 novembre.

7 *Coopération universitaire, scientifique et de recherche – La France en Algérie*. (Consulté le 06/07/2009). <URL: http://www.ambafrance.hr/article.php3?id_article=341>

de traitements de texte et de les publier sur Internet. Actuellement, elle est utilisée comme nouvelle plate-forme de traitement et de diffusion des thèses dans le cadre du projet Cyberthèses, un programme francophone d'archivage et de diffusion électronique des thèses, qui regroupe de nombreuses institutions francophones ou non à travers le monde.8

3. Système d'information sur la recherche agronomique en Algérie et gestion des connaissances

Les systèmes d'information sous l'impulsion de l'Internet sont intégrés par l'ensemble des secteurs d'activités, comme espace de mutualisation, d'intelligence partagée et de veille sur l'environnement. Dans un univers de plus en plus complexe, ils se sont affirmés comme un facteur de développement économique et comme une véritable ressource stratégique. Pour s'intégrer dans cette logique, il est important que les pays du Sud puissent construire leur propre système d'information en vue de gérer et de valoriser leurs ressources, mais également de disposer d'outils de veille. Ils doivent intégrer l'information comme vecteur de développement et d'innovation.

C'est dans cette perspective que l'Algérie a besoin de se doter d'un système d'information de gestion et de partage des connaissances; offrant une vision intégrée du dispositif national de recherche agronomique. Le recours aux nouvelles technologies de l'information et de communication est un moyen de fournir aux décideurs et aux acteurs de nouveaux outils d'aide à la décision, à la planification, au transfert des acquis de la recherche et au partage des connaissances.

Le projet actuel de création d'un observatoire sur la recherche agronomique en Algérie, consiste à monter plusieurs bases de données relationnelles sur: les organismes, les laboratoires de recherche, les projets de recherche, les chercheurs et les publications des chercheurs.

Ce projet vise à créer un système de veille informationnelle et de partage de connaissances en vue de:

- rendre visibles et accessibles les résultats de la recherche agronomique algérienne;
- localiser facilement les compétences des experts algériens, et prendre connaissance de leurs activités, leurs projets et leurs publications;
- offrir à l'Algérie un outil stratégique pour la définition, le pilotage et l'évaluation de ses activités de recherche agronomique;

[8] Issolah R., L. Grasset 2005, *L'appropriation des technologies de l'information et de la communication: l'exemple d'un partenariat algéro-français*. In: Séminaire national le RADA à l'ère du numérique. INA El-Harrach, 7-8 novembre.

- valoriser les compétences développées, à travers une base de données de connaissances;
- gérer et partager les connaissances scientifiques.

Pour mieux connaitre les modalités et les pratiques de l'information de partage des connaissances chez les chercheurs et pour mieux adapter les indicateurs que devra produire cet outil, une enquête nationale a été menée auprès des établissements de recherche spécialisés en agro-biologie, tels que:

– Le réseau universitaire et les structures de recherche sous la tutelle du Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique.
– Les institutions de recherche et de développement relevant du Ministère de l'agriculture.

Les résultats de cette enquête laissent apparaitre les besoins à prendre en charge dans la création d'un système d'information intégré qui va nous permettre de disposer d'une large cartographie du dispositif de la recherche scientifique en agro-biologie.

Dans le cadre de cette intervention, nous nous intéresserons plus spécifiquement aux résultats des pratiques et à l'offre informationnelle des chercheurs pour le futur observatoire.

3.1. Pratiques informationnelles habituelles des enseignants-chercheurs

Au niveau national, 27% des enseignants-chercheurs consultent des sites Web et 25% travaillent en réseau avec des chercheurs dans la même spécialité. Ce qui semble nécessaire pour les enseignants-chercheurs de disposer des pratiques de production de connaissances resautées et collectives; notamment l'existence d'une culture de pratique du Web pour accéder aux résultats de la recherche agronomique algérienne. Alors que 16% interrogent des bases de données. Par contre un taux faible, 13% se réfère aux ministères de tutelle et 7% à l'Agence Nationale de Développement de la Recherche Universitaire (ANDRU). Pourtant ces institutions sont considérées comme les principales sources d'information dans la mesure où elles détiennent les données et assurent la gestion des programmes de recherche destinés aux enseignants-chercheurs (Soumission des nouveaux projets et des bilans), tels que les programmes nationaux de recherches (PNR) et Comité national d'évaluation et de programmation de la recherche universitaire (CNEPRU).

Concernant les données internationales, on retrouve les mêmes analyses des comportements des enseignants-chercheurs. Pour effectuer leur recherche, 35% des chercheurs consultent des sites web. Par contre, le travail en réseau occupe une place beaucoup plus importante (31%) qu'à l'échelle nationale. Il est évident que les réseaux internationaux représentent une grande variété de sources de recherche. Dans ce sens, les chercheurs se rapprochent entre eux en vue de constituer une collaboration axée sur des réseaux internationaux dont on y trouve une diversité de contextes scientifiques entre différents pays. En revanche, nous avons seulement 19% interrogent des bases de données. Lors de nos entretiens les enseignants-chercheurs ont soulevé le problème de difficulté d'accès aux revues en ligne, à travers l'interrogation des bases de données. Cet obstacle est dû principalement aux mots de passe pour y accéder.

3.2. Offre informationnelle du futur observatoire sur la recherche

Pour faciliter le transfert et la diffusion des résultats de recherche, leur appropriation et leur exploitation par les différents acteurs concernés, différents types d'accès à l'information ont été proposés. Les résultats de cette enquête relèvent que les chercheurs souhaitent accéder à différents types d'information, à travers le futur observatoire et qui concerne aussi bien le pôle scientifique (bases de données bibliographiques, textes intégraux d'articles), le pôle technologique (brevets) que le transfert des savoirs (projets, thèses,…).

Sur ces différentes bases de données nationales prévues par l'observatoire, l'intérêt manifesté par les chercheurs est assez équilibré. Cela conforte le choix des porteurs de ce projet qui ont prévu de créer cinq bases de données relationnelles: les organismes, les laboratoires de recherche, les projets de recherche, les chercheurs et les publications des chercheurs. Pour ce qui est de l'accès aux publications nationales, les chercheurs expriment une nette préférence pour l'article de périodique (25%), qui véhicule une information très recherchée dans le domaine de la recherche agronomique, du moment qu'il offre une actualité permanente sur la recherche fondamentale et appliquée. Les thèses, viennent en seconde position, avec 20%; elles sont suivies des communications et des ouvrages (18% pour chacun des deux types).

Quant à l'accès à l'information internationale, les résultats des données de l'enquête ont révélé que 24% des enseignants-chercheurs espèrent accéder aux revues électroniques internationales; 21% veulent accéder aux manifestations scientifiques et 19% espèrent interroger des bases de

données internationales. Alors que seulement 12% sont intéressés par les archives ouvertes. L'étude de l'entretien met en relief la méconnaissance des chercheurs sur le processus «Archives Ouvertes et HAL».

D'après nos résultats sur les activités de recherche, 88 % des enseignants-chercheurs sont engagés dans des projets de recherche. Près de 62% les projets sont institutionnels, tels que: Programmes Nationaux de Recherches (PNR) et Comité national d'évaluation et de programmation de la recherche universitaire (CNEPRU) et Agence Nationale pour le Développement de la Recherche Universitaire (ANDRU). Alors que 28% sont des projets personnels, telle que la thèse de doctorat. On constate que si ces travaux scientifiques vont être recensés dans le futur observatoire, les décideurs, scientifiques,… pourrons facilement localiser les compétences des experts algériens et prendre les connaissances de leurs activités, leurs projets et leurs publications scientifiques pour l'aide à la décision.

Les résultats de cette enquête nationale conduite auprès des chercheurs, nous confortent dans notre choix d'inclure dans le futur observatoire sur la recherche agronomique plusieurs fonctionnalités complémentaires en créant cinq bases de données relationnelles à haute valeur ajoutée: cartographie de la recherche et production d'indicateurs de restitution indispensables au pilotage et à la planification de la recherche. Il s'agit non seulement de rendre visibles et accessibles les résultats de recherche, mais aussi de les intégrer dans la dynamique de développement en tant que source d'innovation.

Conclusion

Nous constatons à travers la présentation de ces grands projets (RIBU, RADA et Observatoire national sur la recherche agronomique) qu'il faut qu'il y est une incitation de contribution de l'esprit scientifique communautaire pour encourager le partage et la collaboration des connaissances entre institutions, bibliothèques, systèmes d'information,… tout en essayant de rassembler les savoirs institutionnels et à les capitaliser en une somme de compétences qui pourront être partagés mutuellement. Désormais, nous sommes plus dans un contexte de cloisonnement institutionnel, il faut décloisonner les différentes actions pour un savoir scientifique fédéré.

Nous l'avons bien compris, notre société devra se développer à présent comme une société de la connaissance qui doit s'intéresser à l'impact de la création et de la diffusion des connaissances. La gestion des connaissances ou ce qu'on appelle le «knowledge management» a donc pour but de

conserver, de transmettre et de développer les connaissances à partir d'un capital intellectuel. D'une part, c'est un incitant pour l'innovation et un facteur de productivité et d'autre part, c'est un dispositif de valorisation des savoirs et de transfert de compétences.

Bibliographie

AMBROSI Alain et al. *Vers des sociétés de savoirs partagés*. (Consulté le 06/07/2009). <URL: http://www.olivierpommeret.com/index.php/2006/09/07/54-le-capital-intellectuel-des-pme>

BALMISSE, Gilles 2002, *Gestion des connaissances. Outils et applications du knowledge management*. Paris: Vuibert.

BERNAOUI, R. et al, 2009, «Conception d'un système d'information sur la recherche agronomique en Algérie. Analyse des besoins des acteurs», Actes 2ème *Conférence internationale sur les Systèmes d'Information et l'Intelligence Economique SIIE'2009*, Hammamet,12-14 février, Tunis: IHE éditions, 448-456.

BERNAOUI, Radia

2008, «Réseaux inter-bibliothèques et systèmes d'information en Algérie. Quelles expériences de projets de coopération francophone», Actes *Premier congrès mondial de l'Association Internationale Francophone des Bibliothécaires Documentaliste*, Montréal, 3-6 août.

2007, «Le système Normalisé de Gestion de Bibliothèque (SYNGEB) et le Réseau régional Inter Bibliothèques Universitaire (RIBU) en Algérie. Une nouvelle expérience vers l'ère numérique», Actes du *Séminaire internationale sur le management des technologies et des systèmes automatisé de bibliothèques dans les pays en développement: logiciels libres VS option commerciales*, , 14-16 août, Dakar.

2009, «Veille informationnelle et intelligence collective à travers un système d'information sur la recherche agronomique en Algérie», Actes du *7e colloque international du chapitre Français de l'ISKO*, 24-26 juin, Lyon, 99-108.

Coopération universitaire, scientifique et de recherche – La France en Algérie. <URL: http://www.ambafrance.hr/article.php3?id_article=341>. (Consulté le 06/07/2009)

Déclaration d'Adama Samassékou, Président du Bureau du SMSI. Cité par Burch Sally. Société de l'information/Société de la connaissance. <URL: http://vecam.org/article516.html>. (Consulté le 06/07/2009)

ERMINE, Jean-Louis 2003, *La gestion des connaissances*. Paris: Lavoisier.

ISSOLAH, R.

1998, *L'offre informationnelle dans le secteur agricole algérien: évaluer pour évoluer et s'adapter à un environnement en mutation*. Thèse de doctorat. Université Lumière Lyon II.

2005, *Le système documentaire de l'Institut National Agronomique d'El Harrach. Une expérience centenaire d'appui à la formation et au développement en Algérie*. In: *Séminaire national le RADA à l'ère du numérique. INA El-Harrach*, 7-8 novembre.

Programmes intergouvernementaux. Information pour tous (IFAP). <URL: http://www.unesco.org/webworld/ifap_fr/programme.shtml>. (Consulté le 06/07/2009)

Réseau régional Inter Bibliothèque Universitaire. (Consulté le 06/07/2009). <URL: http://www.ribu-dz.org>

Société de connaissances. Société de savoir. (Consulté le 06/07/2009). <URL: http://www.univ-paris8.fr/colloque-mai/Communications/B%20LAKHDAR%20PARTICIPATION.html>

Liste des sigles

ANDRU:	Agence Nationale de Développement de la Recherche Universitaire
CERIST:	Centre sur la Recherche en Information Scientifique et Technique
CIRAD:	Centre de Coopération Internationale pour la Recherche Agronomique et le CNEPRU: Comité national d'évaluation et de programmation de la recherche universitaire
CRSTRA:	Centre de Recherche Scientifique et Technique sur les Régions Arides Développement
HAL:	Hyper Article en ligne
INA:	Institut National d'Agronomie
INRAA:	Institut National de la Recherche Agronomique
ITGC:	Institut Technique des Grandes Cultures
PNR:	Programmes nationaux de recherches
RADA:	Réseau Algérien de Documentation Agricole
RIBU:	Réseau régional Inter Bibliothèque Universitaire
SMSI:	Sommet Mondial sur la Société de l'Information
ULB:	Université Libre de Bruxelles

Electronic annotated Catalogue of Archival Funds on Russian-Mongolian relations (second half of the 19th–first half of the 20th cent.) from the Archives and Museums of Moscow and St.-Petersburg[1]

ELENA BOYKOVA
Institute for Oriental Studies,
Academy of Sciences – Moskow

The 21st century is the century of expansion of information space, intensification of the process of information interchange. Special attention should be paid to those fields of science, which by virtue of their particularity are not within reach of not only specialists, but also of the interested public. One of such fields is Mongolian studies as a whole and some themes, for example Russian-Mongolian relations in particular. There is no need to explain the specialists, that the theme of the relations between Russia and Mongolia has got new sounding in the last 15-20 years. And what to say about that interest to modern Mongolia in general which has notably grown in the world.

Regular contacts between Russia and Mongolia in political, economic, cultural, educational, military and other spheres started developing in the middle of the 19th century. In the 20th century Russian-Mongolian relations stepped on a new level, which was supported with a solid legal base. A lot of documents concerning Russian-Mongolian relations till 1921, as well as Soviet-Mongolian relations in 1921-1991, have been published, however a great number of archival documents and materials concerning this theme, has not been put into the wide scientific circulation yet.

[1] The research was realized within the framework of the Program "Historical and Cultural Heritage and Spiritual Values of Russia" of the Brunch of Historical and Philological Sciences of the Russian Academy of Sciences.

Till now, despite accessibility of archival materials to scholars, also mostly Russian, these materials are rather seldom used by scholars and unlikely the situation will change in the near future. In the least favourable situation there are scholars from peripheral scientific centres in Russia, as well as our foreign colleagues.

It often happens that specialists use only a small part of the huge massif of archival materials, as the particularity of work in archives is quite often connected with the situation when a researcher, working on a certain theme, at times occasionally passes by those or other interesting and important materials. Frequently archival materials are used selectively; thus a general view of this or that question is deformed or given one-sided.

My intention to give an opportunity to researchers to put a bigger number of archival materials on various periods of Russian-Mongolian relations into scientific circulation has resulted in the decision to start working on the creation of electronic annotated catalogue of archival funds of Moscow and St.-Petersburg.

It is supposed to carry out research work in the following archives: in Moscow – the Archive of foreign policy of the Russian Empire, the Archive of foreign policy of the Russian Federation, the State military archive, the Russian state archive of social and political history, the Archive of the Academy of sciences of Russia, the Archive of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; in St.-Petersburg – the Russian state naval archive, the Archive of the Russian Geographical society, the Archive of the Institute of oriental manuscripts of the Russian Academy of Sciences.

A huge number of archival documents and materials kept in the above mentioned archives, assume allocation of priority archives, from which it will be possible to start my work.

At the first stage of work I am going to bring out the archival funds which contain documents and materials on Russian-Mongolian relations in the specified periods. On this, initial stage the basic attention will be given to two archives where a great number of the documents on the theme is kept. These are: the Archive of foreign policy of the Russian Empire and the Archive of foreign policy of the Russian Federation. As an example I would like to name only some funds of the Archive of foreign policy of the Russian Empire, in which the documents I am interested in are kept. For example, these are: *Fund 134* “Archive of the war of 1913-1917”, in which the materials on the policy of Russia towards Mongolia are kept; *Fund 143* the “Chinese board” (1644-1917) contains the materials on China, Mongolia, Manchuria, and Japan. In this fund messages, consular reports,

materials of interdepartmental meetings on Mongolian question (1912-1917) are kept. The fund holds materials of the Imperial mission to China (1866-1917), the Russian ecclesiastic mission to Beijing (1861-1917), as well as materials concerning Mongolia of the period of autonomy (1909-1918), Inner Mongolia, the Russian-Chinese border etc. Manuscripts, books, brochures dedicated to China and Mongolia, albums, collections of drawings, atlases of maps, plans, circuits are kept in the *Fund 152* the "Library of the Asian department" (1889-1915). A lot of editions which can be found in this fund, are of bibliographic rarity. *Fund 161* is called the "St.-Petersburg General archive" (1766-1905). For example, a geographical plan of the road from Kyakhta to Beijing made by captain Turbin, who past that way with a military expedition is kept in Category I of this fund. Now such cartographical materials are of special value because in most books kept in the open storage in libraries, there are no originals of plans and maps made by Russian researchers of Mongolia. A lot of documents concerning the theme, interesting for us, are kept in *Fund 188* the "Mission in Beijing" (1689-1924).[2]

After having revealed those archival funds which are of the highest interest for the initiative stage of work I will continue to work with archival materials themselves. For each archival dossier an electronic card will be opened, in which all documents on the theme with the indication of the numbers of the folios will be listed, and, in case of necessity, their brief contents (annotation) will be given.[3]

Systematization of archival documents and materials and their following using by researchers will allow to present a more complete view of the development of Russian-Mongolian relations till 1917, to show their various aspects, which either have not been mentioned yet, or have been mentioned indirectly only. A special purpose is to show the basic directions of interaction between two countries in the pre-revolutionary period, as well as both Russia's and Mongolia's interest in the development of various aspects of cooperation, particularly, in humanitarian sphere.

Archival materials concerning Mongolia's history and Russian-Mongolian relations in the first half of the 20th century are not of less interest. First of all these are documents concerning the 30's and the 40's of the last century. Just at that date anti-Soviet sentiments took place in some regions of Mongolia. To retrace them and to reveal their reasons is not only of special interest for a contemporary historian, but also important from the point of view of politology.

2 See App. 1
3 See App. 2

Within the frame of the subjects of the project the inclusion of certain materials from the archival collections of scientific libraries of Moscow and St.-Petersburg into the catalogue is possible.

In prospect the cataloguing of archival materials from some museums of Moscow and St.-Petersburg is supposed. First of all, it concerns the archive of the Russian Ethnographic museum in St. Petersburg, which was established in 1902 and nowadays is one of the largest ethnographic museums of Europe and the Museum-apartment of the Russian researcher of Central Asia on the whole and Mongolia in particular P. Kozlov.

Museum collections in the context of the planned research work can present most interesting material from the point of view of the contribution of the Russians to the creation of Mongolian collections in Russian museums, and wider – the participations of the Russians in cultural life of Mongolia, and cultural interaction between two countries.

Archival materials revealed in the process of research work are supposed to be grouped in thematic sections. I also plan to prepare an extended index of each of the archives and museums included into the catalogue.

Creation of the electronic annotated catalogue will allow to study, systematize and put into scientific circulation those archival documents and materials concerning Mongolia's history and Russian-Mongolian relations which have been unknown or little known before and thereby to expand the source base for modern Mongolian Studies both in Russia, and in other countries.

Appendix 1

Фонд 134 "Архив война 1913-1917 гг." Материалы о политике России в Монголии.

Фонд 143 "Китайский стол" (1644-1917). Материалы по Китаю, Монголии, Манчжурии, Японии. Здесь же всеподданнейшие доклады, депеши, консульские донесения, межведомственные совещания по монгольским делам (1912-1917). Фонд содержит материалы императорской миссии в Китае (1866-1917), российской духовной миссии в Пекине (1861-1917), по автономной Монголии (1909-1918), Внутренней Монголии, русско-китайской границе, миссии Н.П. Игнатьева (1858-1861).

Фонд 152 “Библиотека Азиатского департамента” (1889-1915) хранит рукописи, книги, брошюры по Китаю и Монголии, альбомы, сборники рисунков, атласы карт, планов, схем.

Фонд 161 “Санкт-Петербургский Главный архив” (СПб.ГА) (1766-1905). В нем хранятся материалы бывшего Государственного и СПб. Главного архива.

I разряд (1744-1905 гг.). Всеподданнейшие доклады, журналы комитетов по китайским и японским делам, выписки из журналов Комитета министров и отношений по делам Китая, касающимся Сибири, русские посольства в Китай (Пекинская духовная миссия). План дороги от Кяхты до Пекина, составленный капитаном Турбиным. Материалы экспедиции Головкина в Китай, Резанова – в Японию, Китай и Америку.

II разряд (1763-1900). Путешествия по Сибири. Путешествие Пржевальского в Тибет (1875-1895 гг.). Материалы о научных командировках: поездка Пржевальского в Южную Монголию и Внутреннюю Азию; об экспедиции РГО в Китай. Документы об учреждении пограничных комиссий (Троицкосавской); сведения о различных странах Востока, описание обычаев отдельных народов и т.д.

III разряд (1778-1900). Материалы публичной экспедиции по азиатским странам.

IV разряд (1778-1900). Пекинская духовная миссия. Материалы об Иакинфе Бичурине и о Скачкове.

Фонд 188 “Миссия в Пекине” (Китай). 1689-1924.

Фонд 292 “Консульство в Урге (Улан-Батор)” (Монголия). 1864-1923 гг.

Appendix 2

Фонд 143 “Китайский стол”
Опись 491
дело 599 (1906-1912)
“Бесплатная медицинская помощь монголам в Урге”.

л. 2	Российское Консульство в Урге – Д.И. Сементовскому-Курило 20 октября 1906 г. Затруднения при организации бесплатной помощи монголам из-за недостатка медицинского персонала. Большое количество пациентов-монголов.
л. 4	Докладная записка врача при Российском Консульстве в Урге, коллежского советника Овсяникова О трудностях работы и большом количестве монгольских пациентов. Отсутствие необходимых медикаментов и инструментов ограничивало возможности для лечения монголов.
л. 12	Приложение: Статистическая таблица амбулаторных помещений лечебницы при Императорском Российском Консульстве в Урге за период времени с 19 января 1906 года по 1 октября 1906 года
л. 13	Посланник в Пекине Д. Покотилов – в 1-ый Департамент МИД 27 декабря 1906 г. Рекомендация обратиться в Военно-Медицинское Управление Приамурского края по делу о командировании в Ургу военного фельдшера.
л. 14	Письмо Консула Кузминского – Д.К. Сементовскому-Курило 23 марта 1907 г. О трудностях в распространении в Монголии русской медицины
л. 15	Докладная записка врача при Российском Консульстве в Урге коллежского советника Овсяникова по делу об организации бесплатной медицинской помощи монголам при Консульстве 21 марта 1907 года
л. 21	Секретная телеграмма Д. Покотилова – в МИД Пекин, 7 июня 1907 г. О прекращении выделения средств для оказания медицинской помощи монголам.
л. 22	Проект секретной телеграммы Д. Покотилову в Пекин 18 июня 1907 г. МИД оставил на его усмотрение вопрос о выделении средств на бесплатную медицинскую помощь в Урге.

Portails de bibliothèque. Valorisation et accès au patrimoine culturel

ALINA CANTAU
Bibliothèque Nationale de France – Paris

Objectifs

Le portail est un site web qui permet un accès unique et simplifié à l'ensemble des services et des ressources offerts par une bibliothèque ou un réseau de bibliothèques. L'objectif est donc de réunir tous les services que peuvent rechercher les différentes catégories d'usagers (lecteurs, communauté d'université, membres de groupes d'intérêt etc.). De quels services s'agit-il?

Il s'agit, entre autres, de la mutualisation et la valorisation des ressources de la bibliothèque et de ses partenaires, dans le but de présenter ces ressources d'une manière ordonnée et cohérente afin de répondre aux besoins des usagers, qui deviennent eux même de plus en plus des acteurs de la bibliothèque et participent à son évolution. Un rappel du concept de bibliothèque hybride nous a paru nécessaire dans un premier temps, suivi d'une présentation du portail comme collection de sites web et comme fédération des ressources au niveau national, européen et mondial. Enfin, nous détaillerons les aspects techniques d'un portail documentaire, ses composantes internes et externes.

Nous essayerons ainsi d'offrir une vision élargie du concept de portail de bibliothèque (en tant que service numérique d'une part et comme outil, d'autre part), à partir d'exemples francophones afin de comprendre comment le passage au numérique doit constituer aujourd'hui une mission phare de nos bibliothèques.

1. Première partie: Services numériques des portails de bibliothèque

La bibliothèque d'aujourd'hui, la bibliothèque hybride, est à la fois bibliothèque physique, l'établissement qui abrite les collections, mais

également bibliothèque virtuelle qui permet un accès facilité à des contenus numérisés. Un espace d'échanges est créé, qu'il se trouve dans l'espace physique de la bibliothèque ou sur Internet. Les communautés qui en résultent rendent l'utilisateur participant, même acteur dans la vie de la bibliothèque. Nous en donnons quelques exemples:

- Commentaires et avis des lecteurs qui peuvent enrichir des notices de catalogue,
- Participation à des groupes d'utilisateurs afin de répondre à des enquêtes en ligne,
- Entretiens via des services spécifiques (chat, messagerie instantanée) avec le personnel bibliothécaire et participation à la recherche d'information.

Les portails de bibliothèque sont une preuve du lien nouveau qui se développe entre la bibliothèque et ses utilisateurs. La personnalisation des services met l'usager au coeur de toute action. Par exemple chaque utilisateur a la possibilité d'ouvrir un compte personnel et de gérer à son gré ses emprunts, réservations et favoris. L'abonnement à des flux RSS peut être paramétré en fonction de ses besoins.

Les pratiques du Web 2.0 (blog, flux RSS, wiki, VAD, mais aussi Facebook, Flickr, Delicious, Twitter, Dailymotion etc) offrent ainsi de nombreuses possibilités pour tisser des liens renforcés et durables entre la bibliothèque et l'utilisateur. Dans ce contexte le bibliothécaire hybride émerge en s'intéressant aussi bien au papier qu'au pixel et en essayant de surprendre ses publics et à devancer ses besoins.

1.1. Les signets (collections de sites web)

L'objectif des *Signets de la BnF* (http://signets.bnf.fr/) est de sélectionner, d'ordonner, de décrire et de maintenir à jour une collection limitée de ressources importantes et gratuites, de qualité contrôlée et d'usage courant. Plus de 3400 ressources sont signalées, sous plus de 800 catégories.

Chaque ressource (site web) sélectionnée fait l'objet d'une notice descriptive contenant des métadonnées obligatoires, comme le titre, la date, l'auteur, l'adresse URL, la dernière mise à jour, la thématique.

L'accès aux ressources est organisé soit par:

- Classement systématique des thèmes (arborescence) par lequel les thèmes retenues sont classés par grandes catégories: généralités, catalogues de bibliothèques, outils Internet, sciences et techniques, arts, littérature,
- Liste alphabétique des thèmes généraux: thèmes de A à Z.

Un deuxième exemple, Signets – Liens sélectionnés par les bibliothèques universitaires (www.signets-universites.fr) est le fruit d'un travail collaboratif effectué par les universités françaises, le Centre de ressources et d'information sur les multimédias pour l'enseignement supérieur (CERIMES) et un réseau de bibliothèques spécialisées dans un domaine scientifique donné, connu en France sous le nom de Cadist.

Plus de 1500 sites sont référencés et plusieurs types d'accès sont proposés:

- Par grands domaines et sous domaines (selon la classification Dewey),
- Par moteur de recherche,
- Via des bibliothèques participantes.

A cela s'ajoutent des flux RSS pour une récupération des signets par thématique ou par établissement contributeur. Un entrepôt Open Archive Initiative (OAI) est mis à la disposition des établissements pour que le répertoire puisse être moissonné.

1.2. Services de «questions – réponses» dans les bibliothèques

Le service de questions-réponses est un autre service numérique qui prend de plus en plus d'essor dans un portail de bibliothèque et qui rend l'échange bibliothécaire – lecteur interactif et spontané, une véritable aide documentaire dédiée aux usagers.

Bibliosesame

En 2006, La Bibliothèque publique d'Information (BPI), la principale bibliothèque publique parisienne, a lancé *Bibliosesame* (www.bibliosesame.org), un réseau coopératif national de réponse à distance. Plusieurs établissements français parmi lesquels les bibliothèques de Lille, Marseille, Troyes, Valenciennes, Antony participent au projet, sous la coordination de la Bibliothèque publique d'Information et où chaque bibliothèque a un ou plusieurs domaines de compétence. Une question posée à la BPI peut ainsi être relayée à une bibliothèque partenaire en région et vice versa, de façon transparente pour l'usager.

Bibliosesame s'appuie sur le logiciel Question Point, développé par la Library of Congress et Online Computer Library Center (OCLC). Des échanges avec le réseau mondial sont ainsi possibles.

Sindbad (http://www.bnf.fr/fr/collections_et_services/poser_une_question_a_bibliothecaire/a.sindbad_votre_question.html),Service d'Information des Bibliothécaires à distance, géré par la Bibliothèque nationale de France fournit gratuitement des références de documents sur tous

les sujets ainsi que des informations factuelles (données bibliographiques, chiffres, dates) dans la limite de 15 références. Le service répond dans un délai maximal de trois jours.

BIUM Info (http://www.bium.univ-paris5.fr/biuminfo/) est le service de questions- réponses de la Bibliothèque Interuniversitaire de Médecine et fournit des pistes de recherche à toute personne intéressée par les domaines de la santé et son histoire: médecine, biologie, pharmacologie, psychologie, santé publique. Les réponses sont données dans la journée le plus souvent.

Le Guichet du Savoir (http://www.guichetdusavoir.org/), initié par la Bibliothèque municipale de Lyon est reconnu pour la complétude du service offert:

- Un service questions-réponses qui permet de poser des questions d'ordre documentaire;
- Des forums de discussions thématiques qui sont modérés;
- Un chat ouvert à heure fixe sur des questions documentaires;
- Une base de connaissances qui permet des recherches fines sur les informations capitalisées par le Guichet du Savoir.

Rue des facs (http://www.ruedesfacs.fr/) est un service proposé par quelques bibliothèques universitaires parisiennes dont la Sorbonne et Sainte Geneviève, qui répondent gratuitement sous trois jours en priorité aux étudiants, enseignants chercheurs et personnels des universités. Un service de chat est également proposé chaque jour, l'après-midi.

Ubib.fr (http://www.ubib.fr/) est géré par des universités des régions Bretagne et Pays de Loire, et s'appuie comme Bibliosesam sur le logiciel de gestion d'informations Question Point. Le délai de réponse est de 48 heures.

1.3. Mutualisation des ressources et valorisation

Un autre aspect du portail comme «service» consiste en quelques exemples de sites qui mutualisent des ressources à plusieurs niveaux: national, européen et mondial.

Culture.fr (www.culture.fr), le site du Ministère de la Culture et de la Communication, a l'ambition de recenser l'ensemble des ressources numériques nationales. Ce portail propose un accès fédéré à plus de trois millions de références sur le patrimoine français: documents patrimoniaux de bibliothèques, œuvres de musées, fonds d'archives, patrimoine monumental et mobilier, sites archéologiques. Plus de deux millions de ces références sont illustrées par des documents numérisés.

Le portail intègre un moteur de recherches sémantiques «Collections» qui permet des interrogations en langue naturelle et en plein-texte. Les requêtes sont étendues aux mots synonymes ou de même racine étymologique, aux mots proches, en utilisant des dictionnaires évolutifs pour construire des liens entre des terminologies spécifiques et le langage courant. Des suggestions contextualisées sont également proposées pour limiter le bruit, par des pavés d'affinage de résultats (termes associés).

Le moissonnage des ressources est possible par le protocole de signalement de ressources OAI-PMH.

Culture.fr Collections donne accès au patrimoine national réparti sur l'ensemble du territoire français et il fait partie de la contribution française à Europeana.

Au niveau européen, le prototype *Europeana* (www.europeana.eu), officiellement lancé en novembre 2008, donne accès à plus de six millions de documents représentatifs du patrimoine européen, conservés dans plus de mille institutions culturelles: bibliothèques, musées, archives et institutions audiovisuelles d'Europe.

Europeana est régulièrement alimenté par les documents numérisés dans Gallica, la bibliothèque numérique de la Bibliothèque nationale de France, grâce à son programme massif de numérisation.

Le prototype Europeana poursuit son développement avec Europeana V1.0 pour en faire un service opérationnel doté d'une infrastructure améliorée et d'une offre numérique plus conséquente. Europeana V1.0 sera lancé en 2010 avec un volume de plus de 10 millions d'objets numériques.

Parmi les portails qui fédèrent des ressources documentaires au niveau mondial, on trouve:

Le *Réseau francophone des bibliothèques nationales numériques (RFBNN)* (www.rfbnn.org), lancé en octobre 2008 à Québec et qui a pour but la coopération des grandes institutions documentaires de la Francophonie engagées dans des programmes de numérisation.

La bibliothèque numérique mondiale (www.wdl.org), créée par la Bibliothèque du Congrès et de l'Unesco et lancée en avril 2009, ne cesse d'accroître son offre numérique. Les bibliothèques de dix-neuf pays ont été associées dès la phase de lancement, dont la Bibliothèque nationale de France. Ce portail publie des documents numérisés comme des livres rares, manuscrits, films, photographies, vidéos provenant de bibliothèques et d'institutions culturelles de tous les continents.

Cette profusion de l'offre numérique, dont nous avons présenté brièvement quelques exemples, s'inscrit dans un vaste mouvement mondial de numérisation des collections patrimoniales.

2. Deuxième partie: Portails, outil de gestion de bibliothèque

2. 1 Du SIGB au portail Web 2.0

Les premiers modules de gestion informatisée des bibliothèques apparaissent dans les années 1970. Leur but était d'automatiser des tâches répétitives et de simplifier la gestion administrative (inscriptions, prêts, retours de documents). Bien évidement cela n'était possible que dans les bibliothèques intra muros.

Dans les années 1990 le concept de SIGB émerge, à savoir regrouper l'ensemble de ces différents modules de gestion indépendants et les faire communiquer entre eux. En plus de la gestion administrative, ce système ajoute l'informatisation et la consultation du catalogue sur écran (OPAC – On Line Public Access Catalog), la gestion des périodiques (bulletinage et dépouillement) et la gestion des statistiques (sur les emprunteurs, sur les transactions de prêt ou sur la gestion des collections).

Avec l'Internet les choses basculent, les catalogues deviennent consultables en ligne. En 2003 la BnF permet par exemple la dérivation gratuite des notices de son Catalogue général pour l'ensemble des bibliothèques françaises.

Les formats MARC évoluent également et intègrent les formats de bases de données gérées en XML où la forme des documents (style) est séparée du contenu intellectuel. Ainsi les documents peuvent être échangeables et exploités par différents outils car les champs MARC sont encapsulés au sein d'une structure XML et l'ensemble des champs devient interrogeable. La recherche «plein texte» tellement attendue par les chercheurs devient ainsi possible. Ces formats et les métadonnées associées permettent d'afficher des notices descriptives améliorées comme les pages de couverture des livres, des extraits sonores ou des vidéos de présentation des documents.

Ces avancées, qui offrent des services à valeur ajoutée, convergent vers un outil complexe et fédérateur: le portail de bibliothèque.

Un portail donne, entre autre, accès aux informations suivantes:

- Informations générales de la bibliothèque (page de présentation);
- Catalogue en ligne et aux services dérivés: compte lecteur, réservation de documents;
- Bases de données auxquelles la bibliothèque est abonnée;
- Services à distance de la bibliothèque: bibliothèque numérique, service de questions réponses;
- Musique ou VoD (Vidéo à la demande), selon le profil.

Aujourd'hui un nouveau modèle se met en place: les métaportails de

bibliothèque, qui sont des ensembles bibliothéconomiques très vastes créés sur la base de métacatalogues des bibliothèques ou de bases fusionnées (catalogues collectifs). On peut citer, à titre d'exemple: le Catalogue Collectif de France (CCF) qui regroupe les catalogues suivants: BnF, Sudoc, Base Patrimoine; Palme, Dijon BM, Limoges BM, Rennes BM, Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques françaises (CGMBPF).

2. 2 Composants d'un portail de bibliothèque

Si le portail apparaît comme un point d'entrée unique offert aux usagers de la bibliothèque, il n'est pas constitué d'un seul outil mais d'un ensemble d'outils et de composants qui s'articulent les uns avec les autres. En conséquence, si l'on souhaite analyser les composants d'un portail de bibliothèque, à savoir les différentes couches logicielles qui le structurent, on identifie d'abord deux composants internes (recherche fédérée et système de gestion de contenu) et un troisième composant externe (système de gestion de bibliothèque).

2. 2. 1 Le portail personnalisable

Le portail a la capacité de modifier son aspect en fonction des utilisateurs. Il ne s'agit pas seulement d'une fonction additionnelle qui oriente l'accès à des ressources, mais d'un cadre largement paramétrable quant aux rubriques préférées, bases de données, flux RSS (Really Simple Syndication) d'actualité ou d'alerte. Son rôle devient celui d'un bureau personnel, rassemblant les outils Internet de l'utilisateur.

La personnalisation consiste donc à proposer à l'usager les fonctions et les ressources qu'il a préalablement choisies. Cela est possible grâce à un logiciel du portail chargé d'identifier les utilisateurs (la saisie d'un identifiant d'un organisme, le numéro d'inscription à la bibliothèque), les **authentifier**, par la concordance de l'identifiant avec la base des usagers répertoriés, et déterminer les **autorisations d'accès** des usagers aux seules fonctions et informations qui y sont associées.

2. 2. 2 La recherche fédérée

Le module de recherche fédérée est une composante interne du portail documentaire qui offre la possibilité d'interroger, en une seule requête, plusieurs sources de données (catalogues), souvent hétérogènes, tant du point de vue des formats que des contenus. Trois fonctions essentielles sont identifiées:

- Présentation structurée des bases interrogeables afin de faciliter la sélection des bases à interroger;
- Transmission d'une requête unique dans une syntaxe adaptée aux caractéristiques de chaque base;
- Présentation uniforme des résultats, avec ou sans dédoublonnage ou réponses apparentées.

La traduction de la requête dans une syntaxe spécifique à chaque base interrogeable s'appuie sur la norme Z 39.50[1], SRU ou SRW dont la mise en œuvre repose sur un paramétrage spécifique.

La recherche fédérée permet, en outre, la consultation de l'historique des recherches effectuées, la mémorisation des requêtes afin de faciliter une nouvelle recherche et le paramétrage des alertes reposant sur une requête définie par l'usager. Ces alertes sont enregistrées par le portail, qui déclenche périodiquement des messages prévenant l'usager des nouvelles informations répondant à sa demande. Les alertes peuvent être diffusées par e-mail ou directement sur le portail, après identification de l'usager. Ces fonctions d'alerte complètent les possibilités offertes par la syndication de contenu (les fils RSS).

2. 2. 3 Le système de gestion de contenu

Brique essentielle du portail, le système de gestion de contenu (ou CMS[2]) est un logiciel qui permet de gérer les pages dynamiques et statiques d'un site web, facilitant sa mise à jour. Il permet également la gestion des actualités et l'édition des listes des nouveaux documents acquis par la bibliothèque. La saisie des informations se fait à l'aide de formulaires dynamiques: un exemple, utilisé par le quotidien français Le Monde, est SPIP (Système de publication pour l'Internet partagé), logiciel libre avec une interface de publication très simple d'utilisation. Plusieurs solutions open source sont actuellement disponibles: Drupal, Joomla ou Typo.

Un système de gestion de contenu dispose de plusieurs fonctions dont:

- Séparation de la rédaction et de la mise en forme pour publication sur le web;
- Gestion des interventions de plusieurs personnes sur un document;
- Services de communication entre les usagers et les bibliothécaires (forum, blog, chat)

---

[1] Protocole de communication client/serveur qui permet l'interrogation de bases de données hétérogènes. La norme Z39.50 a fait l'objtd'une refonte complète donnant lieu aux protocoles de recherche et de récupération d'information SRU et SRW (Search and retrieve URL service et Search and retrieve web service).

[2] CMS – Content Management System.

Ces fonctions permettent une mise à jour régulière et simplifient la présentation graphique du portail.

2. 2. 4 Le système de gestion de bibliothèque

Composante essentielle, mais extérieure au portail, le système de gestion informatique d'une bibliothèque est le logiciel qui permet le catalogage des documents, l'indexation, la gestion des autorités, la gestion des acquisitions, des périodiques et leur circulation.

L'OPAC est un module du système de gestion de bibliothèque, ou un module externe, qui offre au public la possibilité de consulter le catalogue. Les derniers OPACS dits «de nouvelle génération» intègrent les avancées du Web 2.0 comme la navigation à facettes, l'annotation de la notice bibliographique d'un document ou la proposition d'indexation.

2. 2. 5 Autres fonctions du portail

Il y a des fonctions qui ne doivent pas être considérées comme des fonctions propres du portail, mais comme des modules indépendants, qui peuvent être intégrés selon les besoins des utilisateurs.

Il s'agit par exemple du Système de gestion électronique de documents (GED)[3], de l'entrepôt OAI[4], des ERM[5] ou des outils linguistiques[6].

[3] GED (gestion électronique des documents) est un outil qui permet de gérer les fonctions de recherche, d'affichage, d'impression des références ou des documents numériques eux-mêmes. Il assure d'autres fonctions comme la collecte des documents numériques, leur traitement (changement de format, océrisation), l'indexation, la gestion des droits des auteurs et des autorisations d'accès à la base.

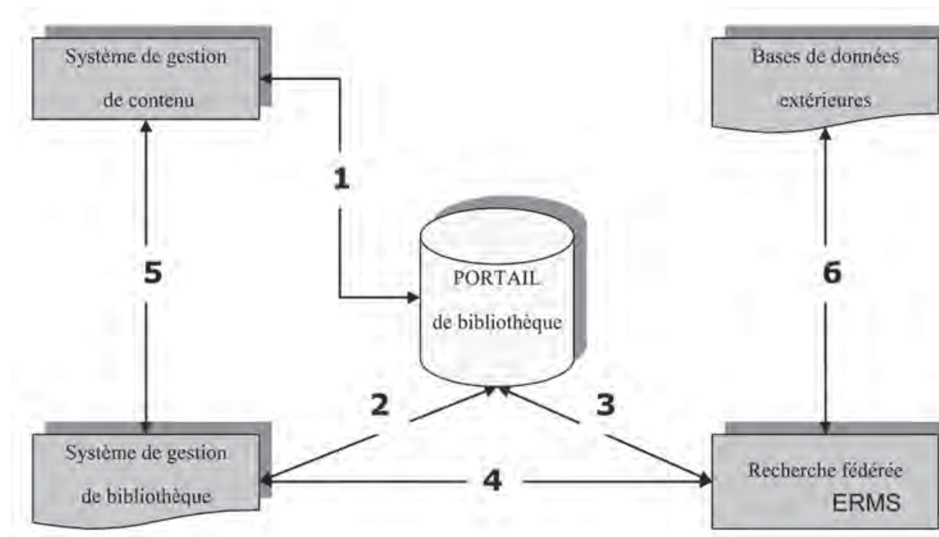
[4] OAI (Open Archive Initiative) développe des normes et des standards qui facilitent la diffusion de l'information notamment dans le secteur des publications ou prépublications scientifiques. La consultation de l'entrepôt OAI permet d'accéder de manière immédiate aux publications référencées par les fournisseurs de services alors que la base de documents primaires reste sur le site qui les a créés. Plusieurs formats de métadonnées sont utilisables en fonction des particularités de la communauté scientifique : TEI, MarcXML, BiblioML mais le format Dublin Core non qualifié reste le format le plus courant pour le protocole OAI-PMH.

[5] ERM (Electronic resource management) est la brique manquante du portail qui permet de définir des autorisations d'accès en consultation simple ou en reproduction (impression, déchargement de données), conformes avec les droits acquis par la bibliothèque. Quelques exemples : ERM Verde développe par Ex Libris (editeur Aleph 500), ERM d'Innovativ Interfaces (editeur de Millennium), ERM Meridian diffusé par Endeavor.

[6] Un outil linguistique permet d'améliorer la recherche multilingue en s'appuyant par exemple sur une base terminologique à partir des termes employés dans le catalogue de la bibliothèque. Exemples : AquaBrowser de Medialab Solutions, Lingway.

2. 3 Architecture fonctionnelle d'un portail

Nous proposons un schéma qui indique l'articulation des principales «briques» d'un portail (le système de gestion de contenu, la recherche fédérée et le système de gestion de bibliothèque) afin d'en préciser les échanges et de construire une vision schématique du fonctionnement de l'ensemble:



1. Rapports entre le portail et le système de gestion de contenu: après identification, le CSM génère l'interface correspondante, selon le profil de l'usager.
2. Les échanges entre le portail et le SIGB permettent l'accès au compte de l'usager afin de suivre l'état des emprunts et des réservations.
3. Les échanges entre le portail, le module de recherche fédérée (et éventuellement les ERMS) facilitent l'accès aux ressources et incluent le contrôle d'utilisation, le droit de consultation et de reproduction.
4. Accès au catalogue, comme source sollicitée au titre de la recherche fédérée. Des programmations d'alertes sur les nouveautés de la bibliothèque sont possibles par des échanges entre les modules SIGB et la recherche fédérée.
5. CMS peut assurer une présentation structurée des informations générées par le SIGB (nouvelles acquisitions, périodiques, signets etc).
6. Les échanges entre le module de recherche fédérée et les bases de données s'appuient sur divers protocoles (Z39.50, SRU, SRW).

3. Troisième partie: Quelques exemples de portails de bibliothèques françaises

Les portails 2.0 des bibliothèques intègrent la notion de web participatif par la prise en compte des interactions des usagers et l'adéquation entre l'offre et la demande de contenus. L'utilisateur dispose d'un espace personnel, qu'il peut organiser librement s'il le souhaite, qui lui permet d'enregistrer et de garder ses travaux, et de collaborer à des projets participatifs. Cette dynamique permet de mieux servir l'usager en exploitant ses contributions et celles de la communauté des utilisateurs.

Plateformes d'informations et de services, ces portails permettent aux utilisateurs d'intervenir de manière plus ou moins significative: possibilités de poser un commentaire et de participer à l'aspect rédactionnel du site par des critiques, propositions ou suggestions.

3. 1. Bibliothèque municipale de Lyon

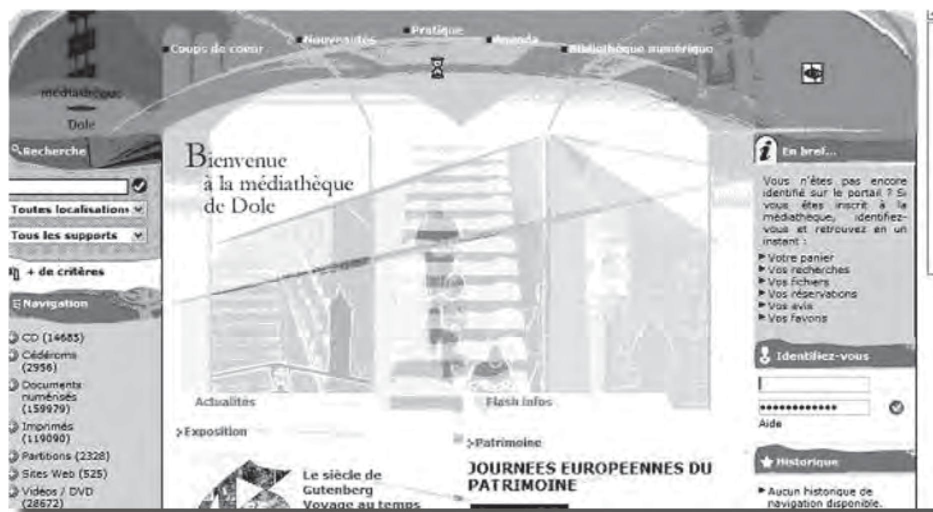


La bibliothèque municipale de Lyon (www.bm-lyon.fr) fournit des informations d'actualité dans «Points d'Actu» qui permettent de comprendre l'actualité et les bibliothécaires proposent des références pour mieux comprendre le débat: des livres, des sites, des films, des revues, des images. Le service offre une compilation documentaire (synthèse, références bibliographiques, sites web) sur plusieurs dossiers d'actualité.

Le *Catalogue* + de la Bibliothèque municipale de Lyon est un bon exemple de recherche fédérée car il permet l'interrogation simultanée du catalogue bibliographique, des bases de documents numérisés (comme les estampes, les affiches, les manuscrits) et de la base de connaissances acquise grâce au «Guichet du savoir». La Bibliothèque Municipale de Lyon permet l'accès par Z 39.50 aux catalogues des bibliothèques des universités Lyon 2 et 3, à la bibliothèque municipale de Grenoble et en complément aux catalogues de la Bibliothèque nationale de France et de la Bibliothèque du Congrès.

Les services s'autoalimentent. Les réponses médicales apportées dans le cadre du Guichet du savoir enrichissent les notices du catalogue (Catalogue +) et nourrissent le site consacré à la Santé (Cap Culture Santé – http: //www.capculturesante.org/).

3. 2. Médiathèque de Dole



Un deuxième exemple est la *Médiathèque de Dole* dans le Jura (www. dole.org), qui connaît un réel succès et qui s'organise autour de trois ensembles de services:

- Un module de recherche qui permet l'interrogation classique du catalogue, du fond numérisé et des signets.
- La valorisation des collections par des sélections et des coups de cœur faits par les bibliothécaires. On y trouve aussi la liste des ouvrages les plus consultés et la liste des nouvelles acquisitions des bibliothèques du réseau, que l'on peut trier. Chaque lecteur peut

émettre des avis ou conseiller sur un document et il est possible de rebondir d'un document vers un autre, en suivant la logique inspirée des librairies en ligne.

- Après l'identification, le lecteur peut personnaliser l'interface du portail et créer son espace de travail, ajouter ses favoris, selon ses usages. Il peut également télécharger des documents, écouter de la musique, imprimer et constituer sa propre bibliothèque.

La médiathèque de Dole est un des premiers exemples en France où la notice bibliographique des ouvrages est enrichie de commentaires des lecteurs sur les documents.

3. 3. Réseau des bibliothèques de Rouen



Le réseau des bibliothèques de Rouen (http: //rnbi.rouen.fr) offre un bon exemple pour illustrer la recherche fédérée: le catalogue permet une recherche multisource en accès simultané sur les ressources locales (catalogue de bibliothèque, pages du portail, base d'images), les catalogues régionaux (Bibliothèques municipales du Havre et de Caen), les catalogues nationaux et internationaux (Library of Congress, CCFR, BnF, British Library) ainsi que Google.

L'usager inscrit bénéficie de services réservés comme une veille thématique sur les nouvelles acquisitions et peut laisser ses commentaires sur un ouvrage. Les usagers inscrits peuvent avoir accès aux contenus des ressources sur CD ou DVD et ils peuvent recevoir la lettre d'information par mail, avec les nouveautés du moment. Il est possible également de se

constituer un profil de veille thématique sur les dernières acquisitions du réseau.

3. 4. Médiathèque de l'agglomération Troyenne



La *médiathèque de Troyes* (www.mediatheque-agglo-troyes/accueil.php) met à la disposition des usagers inscrits une offre importante de ressources numériques:

- Emprunt à distance de livres numériques (services hébergé par Numilog – agrégateur de contenu)
- Accès à Cyberlibris Famili (bibliothèque numérique destinée à la famille qui propose un catalogue de plusieurs centaines d'ouvrages sur les thèmes de la vie quotidienne)
- Ecoute de musique à distance (sur le PC de l'usager inscrit)

3. 5. Bibliothèque de documentation internationale contemporaine

La *bibliothèque de documentation internationale contemporaine* (BDIC, www.bdic.fr/index.php3) propose un bel exemple de personnalisation car les internautes peuvent adapter la page d'accueil en sélectionnant les services qu'ils souhaitent voir apparaître et en intégrant des flux RSS.

Les nouveautés entrées sur le site alimentent les rubriques «BDIC Infos» ou «Actualité de la recherche en histoire contemporaine», avec la date de mise en ligne des informations. Un formulaire donne à l'usager la possibilité de signaler au réseau des utilisateurs des informations intéressantes.



A la BDIC, un fois identifié, l'usager reçoit les nouveaux documents selon les sujets de recherche qu'il a sélectionnés. Il a le choix de créer des flux bibliographiques et des alertes bibliographiques par mail.

Conclusion

Nous avons présenté la notion de portail de bibliothèque, sous deux aspects, celui de service numérique et celui d'outil logiciel.

D'abord, l'offre de service numérique va au-delà de la simple consultation des OPACs, mais propose des fonctionnalités qui sont issues du Web 2.0 et qui mettent en avant le rôle du lecteur. Le but est d'offrir les services les plus adaptés aux publiques fréquentant la bibliothèque virtuelle mais aussi matérielle. Dans la bibliothèque hybride, les bibliothécaires deviennent des médiateurs entre les ressources et l'usager.

Ensuite, nous nous sommes arrêtés sur quelques techniques logicielles et fonctionnelles qui permettent de mettre en place ces services numériques. Leur développement est en plein essor aujourd'hui et s'appuie sur la puissance des outils de communication et de calcul modernes.

Enfin, une brève description de quelques exemples de portails francophones qui commencent à intégrer les avancées du Web 2.0 a permis d'illustrer nos propos.

La visibilité des bibliothèques s'est considérablement accrue avec le numérique, grâce à la mise en ligne des catalogues des bibliothèques et des collections numérisées, entre autres. Ainsi, la bibliothèque hybride se dessine et son évolution paraît irréversible. Il faut accepter ce changement comme une source d'enrichissement et non pas d'appréhension, comme

une complémentarité et non pas comme un opposition à la bibliothèque matérielle. Nous assistons ainsi à un rééquilibrage des valeurs: l'avis des lecteurs apparaît aussi important que celui du bibliothécaire!

Notes

Protocole de communication client/serveur qui permet l'interrogation de bases de données hétérogènes. La norme Z39.50 a fait l'objtd'une refonte complète donnant lieu aux protocoles de recherche et de récupération d'information SRU et SRW (Search and retrieve URL service et Search and retrieve web service).

CMS – Content Management System

GED (gestion électronique des documents) est un outil qui permet de gérer les fonctions de recherche, d'affichage, d'impression des références ou des documents numériques eux-mêmes. Il assure d'autres fonctions comme la collecte des documents numériques, leur traitement (changement de format, océrisation), l'indexation, la gestion des droits des auteurs et des autorisations d'accès à la base.

OAI (Open Archive Initiative) développe des normes et des standards qui facilitent la diffusion de l'information notamment dans le secteur des publications ou prépublications scientifiques. La consultation de l'entrepôt OAI permet d'accéder de manière immédiate aux publications référencées par les fournisseurs de services alors que la base de documents primaires reste sur le site qui les a créés. Plusieurs formats de métadonnées sont utilisables en fonction des particularités de la communauté scientifique: TEI, MarcXML, BiblioML mais le format Dublin Core non qualifié reste le format le plus courant pour le protocole OAI-PMH.

ERM (Electronic resource management) est la brique manquante du portail qui permet de définir des autorisations d'accès en consultation simple ou en reproduction (impression, déchargement de données), conformes avec les droits acquis par la bibliothèque. Quelques exemples: ERM Verde développe par Ex Libris (editeur Aleph 500), ERM d'Innovativ Interfaces (editeur de Millennium), ERM Meridian diffusé par Endeavor.

Un outil linguistique permet d'améliorer la recherche multilingue en s'appuyant par exemple sur une base terminologique à partir des termes employés dans le catalogue de la bibliothèque. Exemples: AquaBrowser de Medialab Solutions, Lingway.

Bibliographie

Guide pratique: *La bibliothèque à l'heure du web 2.0*, Archimag, Paris, Serda, juillet 2008.

Arabesques, ABES, no 55, juillet-août-septembre, 2009 [en ligne] <http: //www.abes.fr/abes/page, 386, arabesques.html> Consulté le 15 février 2010.

Culture et recherche, Ministère de la culture, nr 118-119, automne-hiver, 2008-2009 [en ligne] <http: //www.culture.gouv.fr/culture/editions/r-cr/cr118-119.pdf> Consulté le 15 février 2010.

SAJUS, Bertrand (coord.) 2009, *Dossier: Web 2.0 et information-documentation: évolution ou révolution?* Documentaliste – Sciences de l'information, vol. 46, nr. 1, février, 28-69,

Le catalogue de la bibliothèque à l'heure du Web 2.0: étude des opacs de nouvelle génération, 2008, Paris: ADBS.

Les logiciels portails pour bibliothèques et centres de documentation: l'offre d'outils de recherche fédérée et de gestion de contenu, 2007, Paris: ADBS.

QUEYRAUD, Franck et SAUTERON, Jacques 2008, *Outils Web 2.0 en bibliothèque: manuel pratique*, Paris: ABF.

Role of the library in providing access to public interest information in Moldova

OLESEA COBLEAN
State University – Chişinău

Access to public interest information is a problem of current interest in Moldova that is involved in building a modern informational society topical interest of the information and communication phenomenon is explained by the increasingly relevant role and importance of public information in the citizen's daily life. Therefore, social communication becomes increasingly important in today's world, which allows organizing efficiently the informational activity of public authorities in their relations with the people by providing them access to official information resources. Thus, access to information becomes one of the basic requirements for organizing a constructive dialogue between the public authorities and the citizens so that the ultimate goals of both parties are achieved: overcoming the alienation of the authorities from the society, and at the same time, attracting and motivating citizens towards the social management process.

The topic *Access to Public Interest Information* serves as support for developing democratic principles. Navigating in the information environment, selecting, acquiring, storing, studying and using public information are complex, multidimensional processes that require certain skills and analytical capacity both from the public authorities and from libraries.

Starting from its knowledge of community's needs, the library must support and engage in solving community problems related to informational, cultural and educational issues, and to contribute to the formation of a democratic society. The Moldovan library system was formed for decades under the influence of the Soviet cultural information policy. Moldova's proclamation of independence determined its political direction towards

integration and accession to the European Union. It also transformed the mission and role of the library as a social institution according to the new needs of the society for elucidating current information and organisational problems and for protecting the rights to free exchange of information and communication. Or the development strategy for libraries in the past period has been based on ensuring *access to information* and first of all, to *public interest information – environmental information, information on human rights*, etc.

When attempting to build an *informational society*, the inability of certain individuals or social groups to have, accede to, use or benefit from goods or services in basic areas (such as education, healthcare, culture etc. through social institutions, especially the library), is equivalent to *social exclusion*. Blocking the supply of information is a violation of civil rights and means placing the individual outside the democratic exercise of social participation.

The term '*social exclusion*' emerged in the 1960's of the 20th century and is in correlation with the term 'poverty'.In order to determine the level of poverty, it was necessary to have an indicator to determine the level of employment of individuals.

Characteristics of exclusion are mass migration of the population abroad.

At present, from a sociological point of view, *social exclusion* means "placing a person outside the normal social life, a result of discrimination, lack of opportunities, and degradation of the capacity of normal social operation, or an individual or collective lifestyle that marginalizes".

Social exclusion does not pose a danger only to the societies in transition but also to the developed ones. Sociologists in industrialized countries where the impact of urban mass culture on the individual is already evident [Bernstein (1971), Bourdieu, Passerou (1970), Durkheim (1922, 1925), Percheron (1974)] oppose the social isolation of individuals or social groups by social inclusion.

One of the tasks of the library, as a social institution, is socializing the individual by forming a socially active citizen. Its scope of methodological interests also includes minimizing the social effects caused by the *informational explosion* or the lack of information. By virtue of its tasks, the statement that the library is a social institution meant to contribute to the education of the individual and that this involves having them comply with laws, standards, and policies, is not enough. There should also be considered the wishes of different groups interested in promoting the principles of participation and social organization in the existence

and operation of the library. It is the social requirements that determine major transformations in the area of library science, and that, at the same time, calls for new ways to determine the actions necessary to promote an inclusive information policy.

As Lidia Kulikovski states in her study "Social Responsibility of Public Libraries – A Synthesis between Knowledge and Action", the modern redefining of the library's functions occurred as a reaction to the demands of the society, of the community, and of the *Information Society* – demands to assess their role and place in the societal process. Delegating new roles proves the high level of the library's involvement in the public affairs of the community. This means the availability of the library, of the community and of citizens to cooperate for the common benefit and for the benefit of each party.

Integration means "the relationship established between the individual and the society".

Social integration refers to the totality of social relations between individuals and social groups that are based on recognizing their integrity, values and rights. Carrying out the action of integration, the library works from the individual to the social level, providing access to public information resources in accordance with the information needs of the citizens.

The social responsibility of the library may be interpreted as the result of long-term developments and permanent efforts in promoting the primary role of the citizen in its affairs. The postmodern society is concerned about human integration in constructive, democratic processes. The strategies of the Council of Europe and European Union on social protection, education, social integration, and social activism contain recommendations on accessibility, communication, cultural events, recreation, within which the library carries out its functions. The implementation of strategic and regulatory requirements leads to establishing social inclusion. The fundamental international concepts also influence the development of framework documents on library science in Moldova. The library legislation has been revised and adapted to the European requirements in terms of equal access to information. An important document that determines the mission of public libraries as a social institution put in the service of the civil society is the *UNESCO Manifesto for Public Libraries*. UNESCO proclaims confidence in public libraries as institutions of education, culture and information, as important forces that promote peace and understanding, and spiritual welfare among people. These are requirements of the entire society – the transformation and human prosperity – that "respect the

principle of integration in community of the members excluded by targeting the information and cultural policies to their needs through the best ways of including them in activities, working with other areas".

At this stage of transition, social inclusion is identified with the social requirement. International bodies and institutions have developed a number of initiatives, directives, recommendations, resolutions discussed and approved in high forums, congresses, conferences that *accredit the library's work aimed at social inclusion*. Some of them are:

- Amsterdam Summit, which was a strong and encouraging signal for developing social policies in the community;
- Luxembourg Summit, which launched a European strategy of having an economic policy that is closely linked to the social one;
- Lisbon Summit, which extended these concerns with an emphasis on cooperation between economic reforms and social cohesion;
- Geneva Summit, which determined the inclusion of the main factor in building an Information Society; Following these forums, initiatives have been launched to combat social exclusion.

The report "*e-Europe. Information Society for All*" also proposes initiatives on social inclusion. In this connection, we would mention the "Building an Inclusive Europe" initiative that establishes that social exclusion persists in many social areas and urges Member States to combat social exclusion.

Another important document prepared by the Directorate of Libraries and Information Services is *Libraries for All: Social Inclusion in Public Libraries*, which shows what libraries should do to minimize the effect of social exclusion and to ensure the development of strategies based on social inclusion.

Another initiative – *Living and Working in the Information Society. People First* – marks the anticipation as vital need for all organizations but especially for libraries that should not only provide services but also create and organize resources.

Another initiative that actually summarizes all the European initiatives supported by framework documents on social inclusion is PULMAN *Guidelines for Social Inclusion*. This initiative is intended for libraries in order to support and encourage these institutions in reorganizing their services and institutional base, and assists both policy makers and practitioners.

Although the Moldovan legislation includes several provisions (about 400 legal acts) on access to information, unfortunately, they are not sufficiently known, promoted, implemented or respected.

At national level, the accessibility principle in terms of institutional activism is included in the *National Program to Enhance the Role of Libraries in Building and Operating and Information Society in Moldova* (2004) that insists that "full realization of the rights to access to the information and knowledge stored in libraries must be achieved through the new information technologies, locally and remotely, in library premises and from home". The free access to information, storage and use of such information for educational extension to ensure a high living standard (but not to the detriment of sustainable development) is based on a set of tools and mechanisms of normative, conceptual, scientific, institutional, instructional and organisational character. The library plays a special role in the process of capitalization of the modern information environment, focused on technology and modern tools (such as multimedia as well as the traditional ones related to information carriers in the form of printed signs or painted images).

Designation of public libraries as a subsystem of the above-said information system is evidenced by a number of factors: in market economy conditions, public libraries have demonstrated their effectiveness not only as cultural centres but also as information centres; the library is the most democratic institution in the category those designed to ensure people's right to information; the library is the only institution that could organize information resources and free access to them. But the activity of public libraries should not be limited only to ensuring access to public information, part of which is the legislative information, but they should also practice forms of information in which they play an active role. Thus, the opportunity arises to inform citizens about the most important laws stipulating their rights, freedoms and obligations as citizens. In this way, premises are created for forming individuals of democratic type.

Another, no less important, aspect is the cultural activities organized by libraries. Due to the cultural activities, the individual becomes a full member of the community and society, reaches the general social level, thus taking his place in the society. In order to bring people together to different community actions, is necessary that they be properly and comprehensively informed about the public domain, that is, motivated. A significant role in this regard is played by public libraries that are virtually located in all country's towns and cities and that have benefited from the information program *Expanding Services for Public Library Users*, supported by Soros Foundation Moldova. They have expanded access to information by diversifying and improving the services provided to various public library users. Statistics shows an increase in the number of public libraries (about

100, half of which in rural areas), which have been computerized and thus have access to the Internet. At the same time, the *Best Practices Program*, organized by IDIS VIITORUL, supported by Council of Europe has made possible the opening of *Information and Training Centres* at community level, offering to residents quality and modern social and cultural services thus, contributing to the democratization of public life.

Building a favourable information environment for educating civic culture and actively including individuals in decision-making, at both national and local levels, monitoring the state bodies and ensuring transparency in their work are the finalities of societal communication.

According to the researcher Constantin Marin, "societal communication is the space where the public authority talks with the citizens by disseminating public interest information and by collecting the information provided by the civil society in view of enhancing social management and cohesion".

Therefore, communication plays a vital role in social integration processes. This affirmation is supported by Chicago School members. Integration is "the relationship which is established between the individual and the society".Social integration refers to the totality of social relations among individuals and social groups that are based on recognizing their integrity, values and rights. Carrying out integration work, the library acts from the individual to the social level, providing access to information resources according to the citizen's information needs. Or, it is the social requirement that makes a number of major changes in the information communication sphere. The social requirement calls for new ways to determine the actions necessary to promote an inclusive information policy.

In these circumstances, another actor of the societal communication appears – the library that has the role of mediator between the public authorities and the citizens. At the same time, the active involvement of the library in forming the information culture and in organizing the individuals in relation to the information capital would mobilize and catalyse the democratic development of the country.

Therefore, the library becomes an intrinsic component of societal communication and serves as a bridge and organizer of the feedback between the public authorities and the citizens, the communication being approached as an information process of interactive connection and achieving the following objectives: ensuring the right to public information; diversifying information services and carriers in view of operational and quality information of citizens; extending opportunities of access to public information through information technologies; affirming qualities of socialization by forming "public awareness" and, respectively, "civic

awareness” (knowing and observing the rights to public interest information and the possibilities to use it in everyday life); organizing various meetings of public content and character, etc.

The local public administration has appreciated the importance of public libraries in ensuring transparency by providing public interest information to people and has found different ways of effective cooperation. Among them we point out the Public Library of Coloniţa, Chişinău, Public Library of Baraboi, Donduşeni; Public Library of Old Crihana, Cahul, etc., that through their many activities contribute to ensuring the transparency of local public administrations; boost the participatory spirit in community decision making; organize various round tables, debates on environmental protection; inform and familiarize the public with the application andthe opportunities and rights provided by the *Aarhus Convention*, etc. These are just some of the initiatives and actions of libraries aimed at strengthening democracy.

In this context, I would like to refer to one of the leading thinkers in communication, Marshall McLuhan who believes that the material and spiritual progress of humanity is due not to working tools, economy or politics but to the communication technologies. This is the methodological principle used by the author in his theory. In other words, it is communication that leads to social progress.

A fundamental requirement of democracy is the existence of a developed information system. It is a precondition for an interactive dialogue between citizens and authorities. Creating an information system for citizens in relation with the public administration using modern technologies to store, access and disseminate information would ensure transparency between the civil society and the authorities.

In these circumstances, the library manifests its vocation of element of the civil society and part of the cultural infrastructure thus exercising its action both in the social and cultural spaces.

The library, citizens, public authorities – are those actors who form a relational field in which public information circulates. Within this field, the citizen’s right to information is valued and exercised. Its values require such a responsibility that would ensure an unhindered exercise of the right to information; combine information environments and carriers; assert itself as an agent of socialization cultivating public awareness; realize its potential of authority in the field of knowledge, information and documentation; contribute to the empowerment of citizens by providing prompt and comprehensive information; develop social solidarity.

In September 2006, at the conference *Free Access to Information:*

Legislation, Practice, Prospects, the Speaker of the Parliament Marian Lupu reached the following conclusion: "I regretfully note that in Moldova there is a deficit of access to information culture, both at public authority level and at the citizen's level, and this inconvenience must be eliminated by opening the public authorities and cultivating responsible citizens. Although the legal framework that ensures the free exchange of information has been developed for the most part, there are no tools and mechanisms to implement the legislation. So, a more active involvement of libraries in forming the informational culture and organizing the public in relation to the information capital would mobilize and catalyse the democratic development of the country".

The public information flow from community life perspective is made up of the acts issued by the local public bodies. At present, such documents are practically no put in circulation, access to them being very limited. In order to expand the access to public documents and to inform local residents about the activity of the local administration in view of involving them in community life, it would be necessary to include libraries in creating databases of local public documents as well as to disseminate the public documents to the residents of those localities.

Another essential aspect related to the responsibility of libraries is to train current and potential users in using public interest information. In order to achieve this goal, there should be organized professional training seminars for librarians in common with local authorities (mayor's offices, police, environment departments, preventive medicine centres etc.). In such trainings, it should be decides how to select, store, and process public interest information; what public interest information is and who needs it; how and for what purposes citizens can use public interest information etc.

Thus, in Moldova, the role of libraries in promoting access to information is becoming more obvious and irreplaceable, starting with the computerization of the info-documentary system that implies qualitative perspectives in organizing the information and reference activity. Only through cooperation and effective collaboration at local level with various institutions there may be encouraged the public participation in public life, e-government, cultural diversity and last but not least, in providing efficient access to public information.

Thus, the society gains an active citizen who is engaged in decision making processes; the public authority wins credibility from the civil society, cooperation and community cohesion; and the library asserts itself as a social institution that promotes democratic, cultural and spiritual values.

References:

Bibliotecile – temelia democraţiei. 2005. In: *Magazin bibliologic*, nr. 1-2: 10-13.
COBLEAN, Olesea 2009, *Comunicarea societală şi rolul bibliotecii în asigurarea accesului la informaţia publică în Republica Moldova*. In: „Cercetare şi inovare – perspective de evoluţie şi integrare europeană”: conf. şt. a masteranzilor şi doctoranzilor, 23 septembrie 2009. Chişinău: CEP USM, 201-202.
KULIKOVSKI, Lidia 2004, *Responsabilitatea socială a bibliotecii publice – o sinteză între cunoaştere şi acţiune*. In: *BiblioPolis*, nr. 4, 24-29.
MARIN, Constantin 2002, *Societatea civilă. Între mit politic şi pledoarie socială*. Chişinău: Epigraf.
STOICA, Ion 2008. *Spaţiul infodocumentar*. În: *Biblioteca*. nr. 2, 33-34.
Библиотеки. Население. Местная власть. Информационное сотрудничество продолжается, 2003. Москва: Либерия.
Доступ к правовой информации: методические материалы по организации работы публичных центров правовой информации, 2005, Москва: ФАИР – ПРЕСС.

On track of a library from Bessarabia of the 19th century

MARIA DANILOV
National Museum of Archaeology
and History – Chişinău

There are few Bessarabian libraries from XIXth century whose collections are in intact until our days. Most of these spiritual values are lost in times or are so far undiscovered. Historical information regarding old book collections are mostly accidentally discovered through catalogs/registers found in archives, both private and public. Our paper is dedicated to investigation of privet library from thirst three decades of XIX century, brought to Bessarabia by Dimitrie Govdelas (1780-1831), professor at Iasi Princely Academy.

There were some writings about famous library of Greek professor Dimitrie Govdelas, PhD, from Iasi Princely Academy in 90's years of XX century. But the historical information was only partially recovered. Efim Levit, the one who discovered the library, stated that "the catalogue itself wasn't found until now, albeit there were some copies for different interested forums".

So, what we know or more precisely, what we don't know about Dimitrie Govdelas' library?

* * *

In June 1834 the newspaper Odesskij Vestnik/ Одесский Вестник related a scarce event (based on information taken from Chisinau on June, 18): "Laird Dimitrie Carastati donated for schools of that countryside 2723 books written in different antique and modern languages. According to donor's will these books were intended for Chisinau Gymnasium with condition that gymnasium's library will be opened twice a week to all those

willing to read them"[1]. These extremely relevant news have documentary proofs in Chisinau's archives, that was demonstrated through information kept in the Fund of Civil Governor of Bessarabia (1834-1847)[2] and in the Fund of Assembly Bessarabian Nobility (1833-1834)[3]. Collection of documents is in the form of official correspondence of laird *Dimitrie Carastati*, who donated the collection of books, with head of province, correspondence that lasted for almost 14 years. This duration is explained by administrative system of tsarist regime in Bessarabia.

Documentary. The first document that unveils the gist of this bureaucratic machine is the "petition" advanced by Dimitrie Carastati to Bessarabian Lord Laird:

> "*To His Majesty, Lord laird of Bessarabian province Egor Ivanovici Dimitriu.*
>
> *Bessarabian laird Dimitrie Carastati*
>
> *Petition. On Aprilie, 1, 1825, foreigner Dimitrie Govdela, Doctor in Philosophy, borrowed from me 335 Dutch money, assuming the obligation to pay one percent of interest, and leaving boxes with 2 723 books as a pawn. He died because of cholera in Iasi in year 1831. And because his successors didn't show up to give back the credit, I decided to donate these 2 723 books for community well.*
> *Could you please check them up and inform your superiors who could distribute these books where it is necessary. Also, may I communicate to you that I didn't count that books. To make order we need somebody from Lairds of Your Majesty congress to be nominated for this purpose. Moreover, through Your Majesty mediation, shall you initiate a request to official agency in Moldova to inform us if any successor of deceased Govdela is founded and is willing to redeem the library or to pay the amount of credit and interests on the behalf of that institution to what the Governor will decide to distribute donated books.*
>
> *May, 23, 1833*" [4].

From those above, we ascertain that the library of deceased Dimitrie Govdelas' was very impressive for those times, especially regarding the

[1] See *Одесский Вестник* 1834, nr. 51, 201.

[2] ANRM (Moldavian National Archives of the Republic of Moldova, henceforth ANRM), F.2, inv.1, d. 2048: Fund of the Bessarabian Marshal of the Nobility. Catalog of books donated by Dimitrie Carastasi" (70 f).

[3] ANRM, F. 88, inv. 1, d. 719 (60 f.).

[4] *Ibidem*, f. 2.

number of books – 723 exemplars. For comparison: according to Chisinau Public Library (founded on August 19, 1832) catalogue prepared at the end of year 1833, it tenures only 552 volumes. Only after 15 years the number of books raises up to 2 644.

Province officials were both surprised and pleased by generous intention of laird Dimitrie Carastati. On May, 25, 1833 the Lord Laird disposed to laird Nicolae Demi, to Ioan Galanu and assessor of assembly Nicolae Hartia to receipt the books donated by laird Dimitrie Carastati[5]. The task delegated to them – to catalogue the books – wasn't easy at all, fact confirmed by their report to Ion Dimitriu on November, 6 1833 (nr. 472):

> ***Report***. Following official directives from May, 25 this year – nr. 1240, 1241 and 1242 – we were in charge to make a detailed catalogue of books collection donated on behalf of young people from Bessarabian schools by laird Dimitrie Carastati. We are honored to inform you that we identified tomes written in Hellenic, Latin, French, German, English and few in Russian. Moreover: was ascertained there were only 2707 exemplars in boxes, instead of declared 2723 tomes. This Catalogue is confirmed by our signatures and before presenting it to Your Highness we dared to advance it for approval also in Laird Assembly. Dimitrie Carastati donated these books with condition that any successor of Dimitrie Govdela can take these books from beneficiary institution after credit reimbursement[6]. Since the Catalogue contains 1414 tomes in Hellenic, including 420 tomes of mathematics, 833 – French Grammatics, 174 – practical economics and agriculture, we consented to keep one exemplar of each for school library. Other tomes could be useful for Govdela's succesor[7]. Also, we consider that the rest of books should be returned to Govdela's son who could benefit from this collection. Especiallyy that those 1417 in hellenic are of less value for library Signed: Nicolae Demi, Ioan Galanu, Nicolae Harita[8].

What is the lot of this collection?

We'll highlight the most significant aspects that influenced the lot of Dimitrie Govdela's library. General Governator of Novirossia, Earl Mihail Voronţov on August, 2, 1833 announce the Chief of Bessarabian Lairds that he was informed through Russian Consulate in Iasi that Govdela's son

5 ANRM, F. 88, inv.1, d. 719, f. 4-5.
6 *Ibidem,* f. 8.
7 *Ibidem*.
8 *Ibidem*.

didn't receive any bequest from his father and he boarder in Iasi school. As he is minor and without tuition, Principate's authorities doubt he can reimburse the cost of credit. Also, Governor asked to send the Catalog of Library to Odessa.

Catalog sent to Odessa was provided with a extremely important annotation signed by Chief of Bessarabian Lairds, that is relevant for establishing the value of books collection:

Cugetări filozofice (1708); *Adevăratul filozof sau aplicarea filozofiei* (1766); *Memorii filozofice; Eseu asupra destinaţiei omului* (1752); *Spiritul monarhilor filozofi* (1765); *Teologul filozof* (1786); *Rătăcirile filozofiei sau scrisori dlui Russo...,* (1792); *Scrisori morale* (1737); *Şcoala omului* (1755); *Unitatea bisericii sau combaterea noului sistem* (1727); *Comentariu literar al Sfintei Biblii* (1763); *Dicţionar catihetic pentru tineret* (1784); *Oracolul acestui secol* (1743); *Îndreptar pentru conştiinţa unui rege* (1747); *Principiile oricărei guvernări* (1768); *Dicţionar politic* (1762); *Criza Europei* (1783); *Despre libertatea şi egalitatea oamenilor şi a cetăţenilor* (1793); *Anuarul republicanului sau inventarul fizico-economic* (1794); *Călătorie istorică prin Europa* (1708); *Revoluţiile imperiilor şi a regatelor* (1769); *Istoria revoluţiilor din Polonia de la moartea lui August III până în 1775* (1775); *Schiţă de istorie universală, Paris; Despre natura omului* (1800); *Călătorie în Orient* (1801); *Amanţii filozofi* (1755); *Culegere de texte serioase şi interesante* (1760); *Visurile călătorului solitar; Tablouri de viaţă şi moravurile sec. XVIII* [9].

Annotation

Following your request at August, 2 this year, nr. 13101, I am honoured to present you the Catalog of books donated by Dimitrie Carastasi. After revising this catalog, I can conclude that this collection is a remarkable acquisition of Regional Lyceum, containing selected righting of notorious authors – necessary for educational process. This collection can be evaluated at 80,000 Russian rubles, so that Laird D. Carastasi made a significant contribution to public well and can be offered a distinction of St. Vladimir. 29th of December 1833[10]. We don't know if this beautiful intention was fulfilled. What we know for sure is that at 1st of December 1834, Dimitrie Carastasi had a dossier stating that at 46 years old he has manors in Iasi and Orhei, during years 1819 and 1829 he contributed to combat pestilence and cholera epidemics in Bessarabia.

We shall notice that any foreign printed materials that cross the

[9] ANRM, F.2, inv. 1, d. 2048, f. 58.
[10] ANRM, F. 88, inv. 1, d. 719, f. 37.

border of Russian emperor was reviewed by censors. The Committee for foreign censorship in which competency was Bessarabia was located in Odessa. The Catalog was remitted to this Committee while the books were stored "in boxes at laird Galanu"[11]. as archive documents states. Odessa's Governor relates: "On 28th of december 1833, at my command the books were remitted to Committee for censorship in Odessa. Some tomes are censored and will be brought to Odessa when I will order[12]. The rest of books will be transferred to Odessa Library that shall be opened for public 2-3 times a week".

Bibliography:

Moldavian National Archives of the Republic of Moldova, Fund of the Bessarabian Marshal of the Nobility /ANRM, F.2, inv. 1, d. 2048, 70 f.

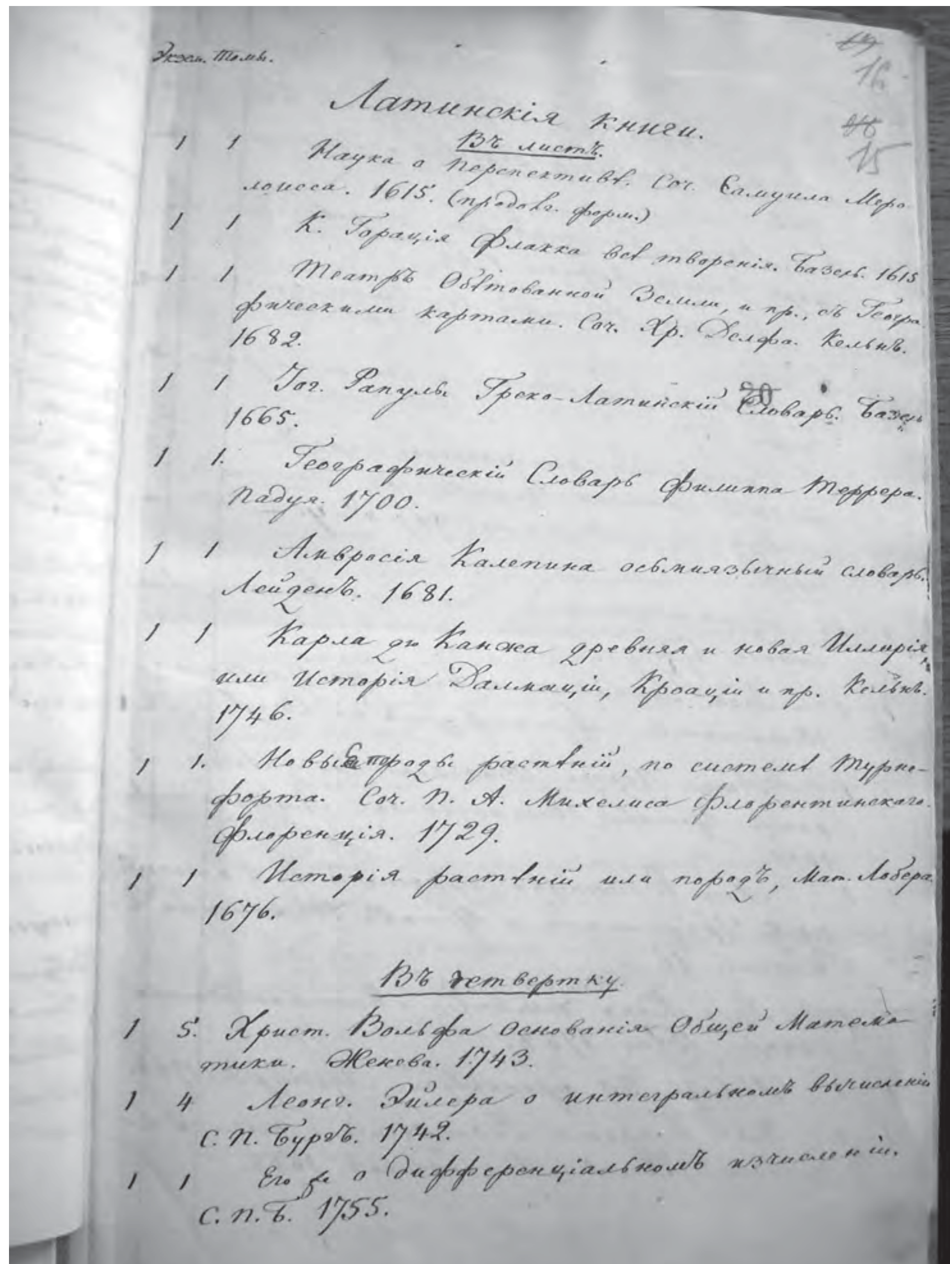
Одесский Вестник, 1834, nr. 51.

List of images:

Fund of the Bessarabian Marshal of the Nobility. Catalog of books donated by Dimitrie Carastasi / Moldavian National Archives of the Republic of Moldova,.

[11] ANRM, F. 88, inv. 1, d. 719, f. 40.

[12] *Ibidem*, f. 41.



Экзем. Томы.

~~49~~ 16

~~48~~ 15

Латинскія книги.

Въ листъ.

1 1 Наука о перспективѣ. Соч. Самуила Маролоисса. 1615. (продолг. форм.)

1 1 К. Горація Флакка всѣ творенія. Базель. 1615

1 1 Театръ Обѣтованной Земли, и пр., съ Географическими картами. Соч. Хр. Дельфа. Кельнъ. 1682.

1 1 Иоа. Рапуль Греко-Латинскій 20 Словарь. Базель 1665.

1 1. Географическій Словарь Филиппа Феррара. Падуя. 1700.

1 1 Амвросія Калепина осьмиязычный словарь. Лейденъ. 1681.

1 1 Карла дю Канжа древняя и новая Иллирія, или Исторія Далмаціи, Кроаціи и пр. Кельнъ. 1746.

1 1. Новыя породы растѣній, по системѣ Турнефорта. Соч. П. А. Михелиса Флорентинскаго. Флоренція. 1729.

1 1 Исторія растѣній или породъ, Мат. Лобера. 1676.

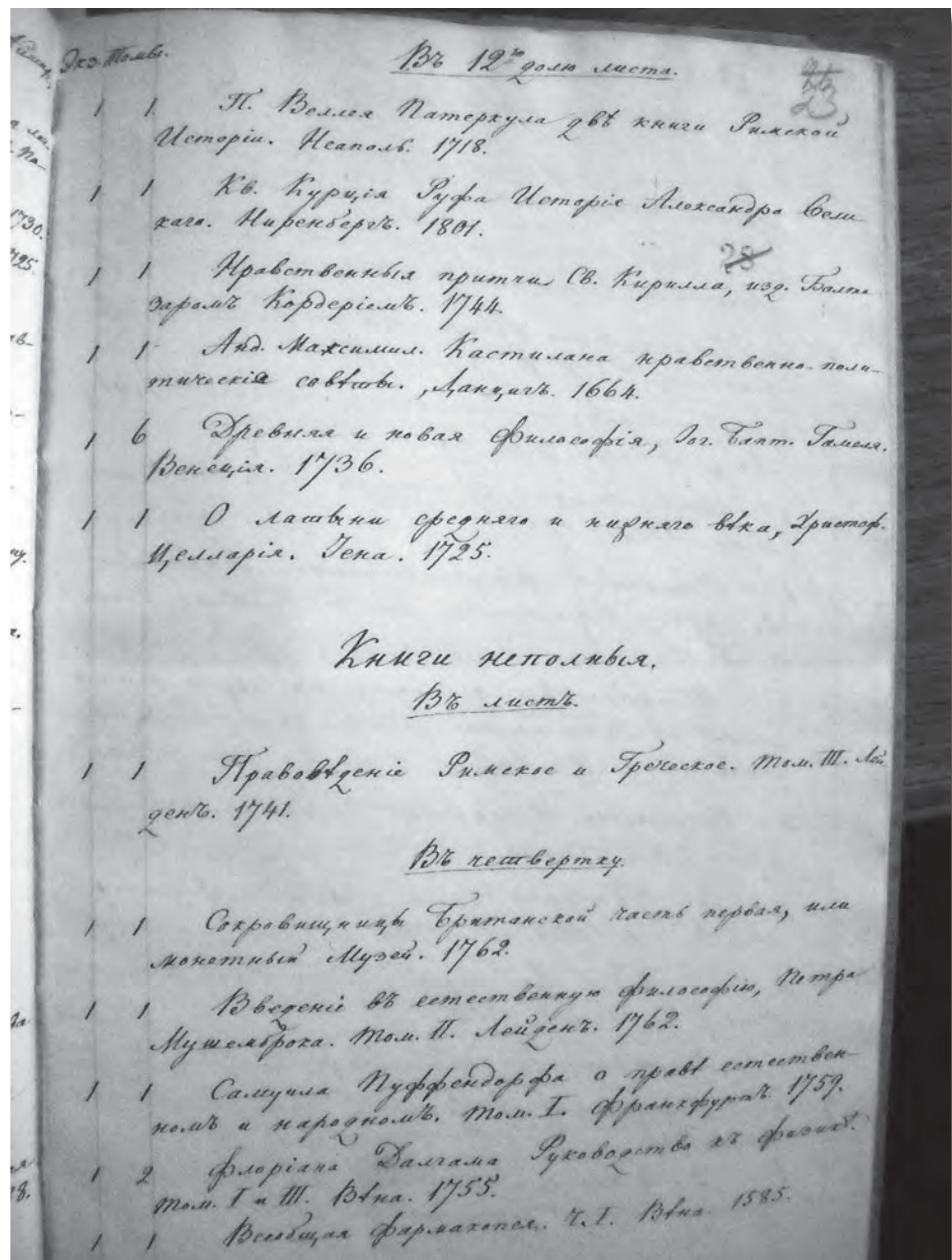
Въ четвертку.

1 5. Христ. Вольфа Основанія Общей Математики. Женева. 1743.

1 4 Леонг. Эйлера о интегральномъ вычисленіи. С. П. Бургъ. 1742.

1 1 Его же о дифференціальномъ изчисленіи. С. П. Б. 1755.

1 – Catalog of books donated by Dimitrie Carastasi



Экз. Томы.

Въ 12ю долю листа.

1 1 П. Веллея Патеркула 2 книги Римской Исторіи. Неаполь. 1718.

1 1 Кв. Курція Руфа Исторія Александра Великаго. Ниренбергъ. 1801.

1 1 Нравственныя притчи Св. Кирилла, изд. Бальтазаромъ Кордеріемъ. 1744.

1 1 Анд. Максимил. Кастилана нравственно-политическія совѣты. Данцигъ. 1664.

1 6 Древняя и новая философія, Іог. Бапт. Гамеля. Венеція. 1736.

1 1 О латыни средняго и нижняго вѣка, Христоф. Целларія. Іена. 1725.

Книги неполныя.

Въ листъ.

1 1 Правовѣденіе Римское и Греческое. Том. III. Лейденъ. 1741.

Въ четвертку.

1 1 Сокровищницы Британской часть первая, или монетный Музей. 1762.

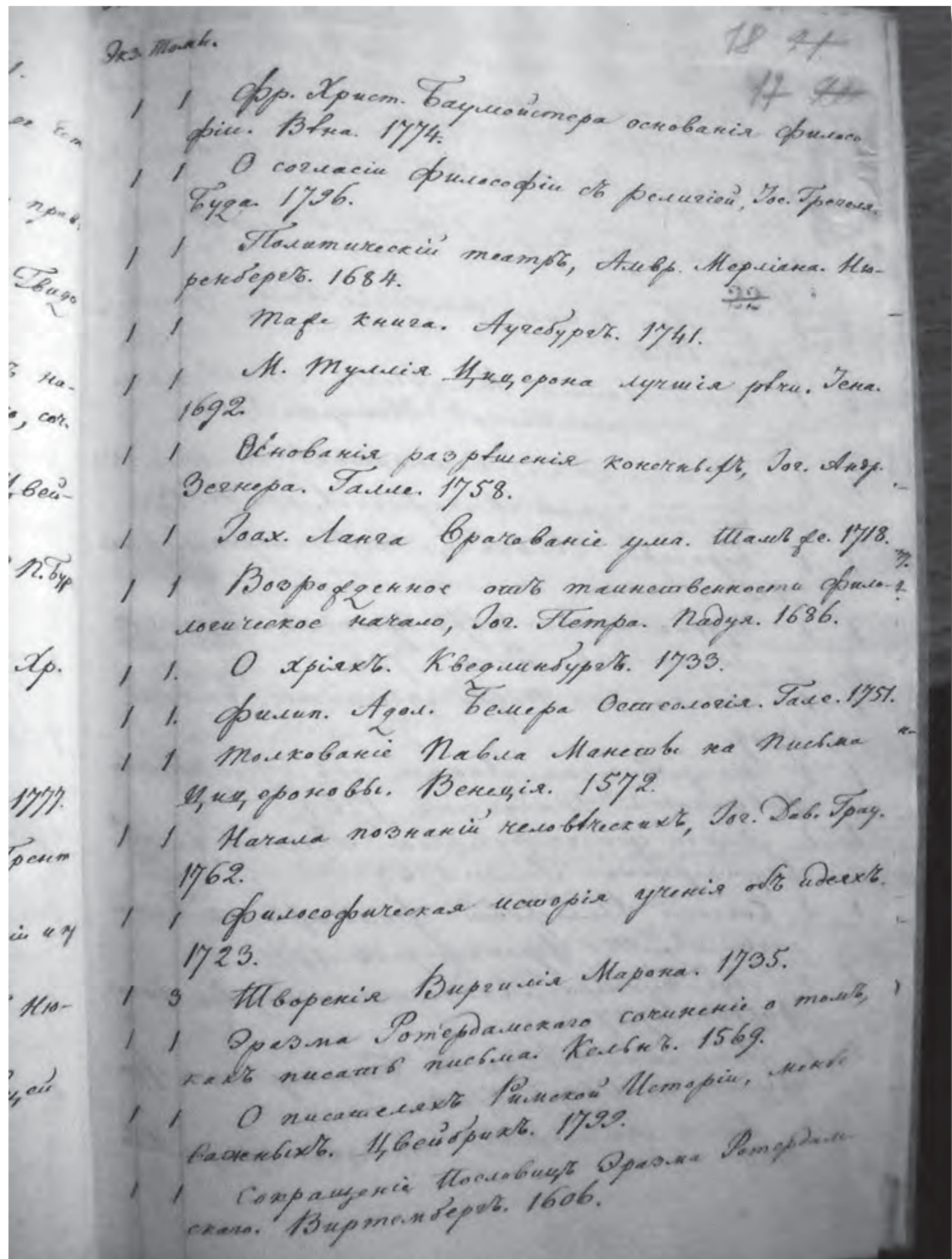
1 1 Введеніе въ естественную философію, Петра Мушенброка. Том. II. Лейденъ. 1762.

1 1 Самуила Пуффендорфа о правѣ естественномъ и народномъ. Том. I. Франкфуртъ. 1759.

1 2 Флоріана Дальгама Руководство къ физикѣ. Том. I и III. Вѣна. 1755.

1 1 Всеобщая фармакопея. Ч. I. Вѣна. 1585.

2 – ANRM Fund of the Bessarabian Marshal of the Nobility



Экз. Том.

1 1 Фр. Христ. Баумейстера основанія философіи. Вѣна. 1774.
1 1 О согласіи философіи съ религіей, Іос. Гречеля. Буда. 1796.
1 1 Политическій театръ, Амвр. Марліана. Нюренбергъ. 1684.
1 1 Таже книга. Аугсбургъ. 1741.
1 1 М. Туллія Цицерона лучшія рѣчи. Іена. 1692.
1 1 Основанія разрѣшенія конечныхъ, Іог. Андр. Зегнера. Галле. 1758.
1 1 Іоах. Ланга Врачеваніе ума. Тамъ же. 1718.
1 1 Возрожденное отъ таинственности филологическое начало, Іог. Петра. Падуя. 1686.
1 1. О хріяхъ. Кведлинбургъ. 1733.
1 1. Филип. Адол. Бемера Остеологія. Гале. 1751.
1 1 Толкованіе Павла Мануціи на письма Цицероновы. Венеція. 1572.
1 1 Начала познаній человѣческихъ, Іог. Дав. Грау. 1762.
1 1 Философическая исторія ученія объ идеяхъ. 1723.
1 3 Творенія Виргилія Марона. 1735.
1 1 Эразма Ротердамскаго сочиненіе о томъ, какъ писать письма. Кельнъ. 1569.
1 1 О писателяхъ Римской Исторіи, менѣе важныхъ. Цвейбрикъ. 1799.
1 1 Сокращеніе Пословицъ Эразма Ротердамскаго. Виртембергъ. 1606.

3 – ANRM Fund of the Bessarabian Marshal of the Nobility

Identité et valeurs professionnelles des bibliothécaires universitaires sénégalais

BERNARD DIONE
Université Cheikh Anta Diop – Dakar

Le présent exposé porte sur notre projet de recherche doctorale que nous conduisons à l'École de Bibliothéconomie et des Sciences de l'Information (EBSI) de l'Université de Montréal, Québec, Canada.

La profession de bibliothécaire est associée à certaines valeurs comme la préservation de l'héritage culturel de l'humanité, l'accès équitable au savoir, la liberté intellectuelle, la protection du droit à la vie privée des utilisateurs de la bibliothèque et la confidentialité, la protection du droit de propriété intellectuelle, la neutralité professionnelle, la tolérance, la liberté individuelle, etc. (Dole et Hurych, 2001; Sager, 2001; Dole, Hurych et Koehler, 2000; Gorman, 2000; Hisle, 1998; Symons et Stoffle, 1998; Rubin et Froehlich, 1996)

Cependant, les défis de la mondialisation, les rapides changements technologiques et les incertitudes qui les accompagnent amènent les bibliothécaires à s'interroger sur l'avenir de leur profession, leur identité et les valeurs qui leur sont associées. (Dole et Hurych, 2001; Gorman, 2000)

La mondialisation n'est pas uniquement un processus d'interdépendance entre les économies et les nations; elle est à l'origine de l'émergence de mouvements sociaux qui naissent en réaction au phénomène de globalisation. Ces mouvements développent des actions collectives ayant pour objectif, en cas de succès comme en cas d'échec, de transformer les valeurs et les institutions de la société. Leurs fondements sont basés sur l'identité. Ils soulèvent des défis planétaires (terrorisme, la résurgence des intolérances, etc.) qui ont amené certains auteurs à parler d'un choc des cultures. (Castells, 1999)

De même, le développement technologique fulgurant qui accompagne

ce phénomène de mondialisation soulève plusieurs problèmes: grande quantité d'information non sélectionnée, contrôle de plus en plus fort du secteur de l'information par des agrégateurs de contenus aux mains de firmes privées, difficulté de protection de la confidentialité des données personnelles sur les réseaux mondiaux, etc. Tout cela soulève de manière plus spécifique pour les bibliothèques, de nouveaux questionnements par rapport à la constitution et à la préservation des collections, à l'accès à l'information et à la protection de la vie privée, à l'accès équitable à l'information, etc., des défis qui interpellent les valeurs professionnelles des bibliothécaires. (Gorman, 2000; Ford, 1998; Hisle, 1998)

Dans un tel contexte, il est stratégique de revisiter les valeurs professionnelles des bibliothécaires. Interroger les valeurs permet de comprendre l'impact du contexte actuel sur ces dernières et de connaître comment elles sont hiérarchisées en un système de valeurs dans les différents milieux professionnels. En comprenant les différents systèmes de valeurs, on peut mieux fonder les règles éthiques de la profession. C'est ce qui justifie la revitalisation des disciplines philosophiques dans des domaines comme la santé, la bibliothéconomie et les sciences de l'information, etc.

> There is a widespread recognition that we need to recover the lost vocabulary of ethics. Today we tend to think about ourselves in psychological rather than ethical terms of prior western societies. But we are now realizing that psychology is not very useful when it comes to resolving issues of value. (Severson, 1995: 11)

Les bibliothécaires doivent impérativement revisiter les valeurs essentielles (core values) associées à leur identité professionnelle afin d'être en mesure de mieux éclairer leurs actions et responsabilités. (Gorman, 2000) C'est en comprenant mieux les valeurs associées à leur profession qu'ils pourront accomplir leur mission de service public.

> Those of us who believe in real libraries serving real people need, now more than ever, to reaffirm our values and value. To do that, we must understand the nature of values and come to terms with library values and their application. (Gorman, 2000: 4)

C'est cette question des valeurs professionnelles essentielles de la bibliothéconomie en tant que profession (*core values of librarianship*) et de la manière dont elles sont influencées par les valeurs personnelles auxquelles adhèrent les bibliothécaires universitaires sénégalais que notre recherche veut explorer et décrire. Ce projet vise à explorer et décrire comment les valeurs. De manière plus spécifique, il a pour objectifs:

1) d'identifier le système de valeurs personnelles dominant chez les bibliothécaires universitaires sénégalais,

2) d'identifier les valeurs essentielles (*core values*) que les bibliothécaires universitaires sénégalais associent à leur identité professionnelle et enfin,

3) d'explorer les conflits possibles entre les valeurs personnelles et les valeurs professionnelles essentielles de la bibliothéconomie chez les bibliothécaires universitaires sénégalais.

Pourquoi explorer l'identité et les valeurs professionnelles des bibliothécaires sénégalais? Parce que les valeurs professionnelles constituent un élément central de l'identité d'une profession.

En effet, qu'est-ce qu'une profession? Comment définir le concept de «profession»?

D'un point de vue historique, la naissance des professions est liée à l'essor des universités européennes au Moyen-âge. (Dubar, 2000; Vrancken, 1998; Freidson, 1994; Parsons, 1968) Selon Freidson (1994), c'est le titre de docteur décerné par l'université qui donnera une identité propre au médecin et qui constituera le premier trait pertinent distinguant ce dernier du guérisseur. C'est en outre l'association de l'université et la connaissance du latin qui ont contribué à établir une distinction entre les professions savantes (*learned professions*) et les corps de métiers (*craft guilds*), et à l'institutionnalisation des trois premières professions: la théologie, le droit et la médecine. Cette distinction s'est diffusée au cours des siècles conduisant à des oppositions du genre intellectuels / manuels, tête / mains, haut / modeste, etc. (Dubar et Tripier, 2005; Dubar, 2000; Vrancken, 1998)

Cependant, l'essor de la sociologie des professions aux États-Unis est plutôt lié aux travaux des sociologues américains à qui le président Hoover avait demandé de l'aide pour comprendre la crise de 1929. (Dubar, 2000; Vrancken, 1998) La sociologie est professions a été marquée par des «conflits théoriques aigus». (Karpik, 1999: 61) Plusieurs courants de recherche s'affronteront et proposeront des approches différentes du concept de «profession». Les principaux courants sont: le fonctionnalisme, l'interactionnisme et le courant critique. Une analyse de chacun de ces courants nous permettra de dénouer la difficile question de la définition du concept de «profession».

D'abord le courant fonctionnaliste. Il a dominé la recherche sur les professions aux États-Unis et au Royaume Uni des années 1930 à 1950. (Freidson, 1986) Parmi les figures les plus marquantes de ce courant on peut citer: Barber, Goode, Merton et Parsons.

Pour le courant fonctionnaliste, la définition du concept de «profession» se résume à la production d'un idéal type de ce qu'est une profession à partir de l'établissement d'une liste exhaustive de traits caractéristiques permettant de différencier les professions des autres occupations. La liste des traits caractéristiques devrait ainsi permettre de différencier les professions des autres occupations. Les sociologues fonctionnalistes proposeront, chacun de son côté, un ensemble de critères censés définir l'idéal type de la profession. Parsons (1968), par exemple, dégage un modèle basé sur trois critères: pour lui une profession suppose (1) une formation technique et scientifique formelle, (2) le développement de compétences pratiques et (3) des moyens d'assurer que les compétences professionnelles soient mises à la disposition de la société de manière responsable. Plusieurs auteurs suivront cette démarche, mais les modèles proposés différeront d'un auteur à l'autre. (Leicht et Fennell, 2001) Selon les traits caractéristiques retenus par les auteurs, on peut les classer selon une échelle allant d'un modèle minimal à trois traits (Derkzen et Bock, 2007; González et Benitio, 2001) à des modèles plus étendus allant jusqu'à huit éléments ou plus. Les éléments les plus communément cités sont, selon Brante (1988: 122):

1. La mise en œuvre de compétences basées sur la connaissance théorique;
2. L'éducation et la formation dans ces compétences;
3. Une compétence de professionnels garantie par des examens;
4. Un code de conduite pour garantir l'intégrité professionnelle
5. L'engagement pour la fourniture d'un service de qualité pour le bien commun;
6. Une association professionnelle qui organise ses membres.

L'autre caractéristique du courant fonctionnaliste est qu'il considère que les professions ont une fonction précise au sein de la division du travail social: elles assurent que le savoir et l'expertise soient harmonieusement mis à la disposition du corps social afin d'en assurer la survie.

Cependant, l'approche fonctionnaliste soulève un certain nombre de difficultés parmi lesquelles, on peut citer le fait que, pour être pertinente, cette approche doit être en mesure de produire un idéal type de ce qu'est une profession; autrement dit, elle doit produire un ensemble de traits caractéristiques suffisamment spécifiques pour différencier les professions des autres occupations. Or, les caractéristiques proposées ne permettent pas souvent de discriminer les professions des autres groupes considérés comme semi-professionnels ou non-professionnels.

Ensuite, on peut noter une totale absence de consensus entre les chercheurs fonctionnalistes dans l'élaboration de la liste des traits

caractéristiques de l'idéal type de la profession. Ce manque de consensus illustre l'incapacité du courant fonctionnaliste à produire une définition unique du concept de «profession». Le seul point sur lequel convergent toutes les définitions est que la profession et le professionnalisme reposent sur la maîtrise et la mise en œuvre d'un savoir scientifique.

D'autres part, l'approche par idéal type semble peu opératoire et révèle d'importantes lacunes dès que l'on tente de l'appliquer à des professions autres que les trois professions traditionnellement reconnues (médecine, droit et théologie). En outre, les fonctionnalistes négligent souvent l'examen des relations de pouvoir au sein des différents contextes professionnels. Ils ne tiennent pas compte des conflits et des enjeux internes faisant ainsi comme si la conscience des acteurs était indéterminée ou comme s'ils étaient animés par des idéaux et des vues généraux qui leur ont été inculqués lors de leur processus de socialisation. (Vrancken, 1994)

En réaction au courant fonctionnaliste, va se développer un autre courant dit interactionniste.

L'approche interactionniste a vu le jour grâce aux travaux de Hughes et de ses disciples dont Strauss et Becker. Elle est plus centrée sur ce qu'ils appellent les métiers, c'est-à-dire les occupations de travail exercées par les différents groupes. (Dubar, 1994; Vrancken, 1994)

Le courant interactionniste se distingue du courant fonctionnaliste à la fois par sa démarche que par les objets traités. D'abord du point de vue de la démarche, il privilégie les méthodes d'observation sur le terrain. Ensuite, du point des objets traités, l'interactionniste se concentre sur les actions collectives et les processus sociaux qui ne peuvent être appréhendés qu'à travers des interactions directes «dont le sens vécu par les agents n'est ni donné d'avance ni susceptible d'être négligé».(Vrancken, 1994: 261) L'étude sociologique du travail doit reposer sur un examen de la division du travail et cet examen lui-même doit partir du point de vue de chaque individu impliqué, quelle que soit sa position au sein de ce système. On ne peut séparer une activité de l'ensemble de celles au sein desquelles elle s'insère ni de ses procédures de distribution. Il faut étudier les interactions de manière dynamique parce les acteurs n'adhèrent pas nécessairement à des rôles prédéfinis. Au contraire, ils sont capables de négocier les activités au sein du système social. (Vrancken, 1994)

Aussi, la profession est un système d'activités en évolution permanente. La question fondamentale n'est donc pas de savoir quel métier est une profession, mais: «dans quelles circonstances les individus se caractérisant par un même métier s'efforcent-ils de transformer leur métier en profession et eux-mêmes s'efforcent-ils d'en devenir les titulaires?».(Vrancken, 1994;

Hughes, 1958) L'étude des professions ne doit donc pas se limiter aux professions savantes, mais à tous les métiers.

Pour Hughes, la professionnalisation implique deux éléments: la licence et le mandat. La licence constitue l'autorisation, la permission accordée aux individus exerçant un métier d'effectuer certaines tâches que ne peuvent exercer des personnes non reconnues. Alors que le mandat correspond à l'obligation légale d'exercer ce métier. Le mandat définit la conduite à respecter.

Le professionnel comme tous les autres travailleurs négocie un mandat et une licence et reçoit en contrepartie une rémunération (argent, biens ou services). Hughes va donc s'intéresser à la négociation, au marchandage entre le client qui reçoit le service et le praticien qui le procure. De cette négociation entre le client et le professionnel émerge la légitimité de l'activité professionnelle. Cette négociation peut être vue à un niveau macro, celui de la société et du groupe professionnel. Ainsi, dès qu'«un métier est apte à afficher son mandat vis-à-vis de la société, c'est-à-dire à se faire reconnaître une compétence orientée vers l'ensemble de la société, une profession (au sens de profession libéral) apparaît et est reconnue comme telle». (Vranken, 1994: 264)

D'un point de vue interactionniste donc, ce qui fait l'unité de profession c'est l'acquisition auprès de société d'un mandat et d'une licence. Mais dans la pratique, ce sont des individus qui négocient. Les professions ne sont donc pas des ensembles homogènes, mais un véritable enchevêtrement de segments. (Dubar, 1999; Vrancken, 1994)

La critique majeure que l'on peut faire au courant interactionniste est la suivante: si l'éclatement de la profession en points de vue individuels, ou tout au plus en une multitude de groupes ou de segments professionnels, enrichit la recherche parce qu'elle offre la possibilité d'une exploration en profondeur du vécu des acteurs, il ne permet néanmoins pas d'élaborer une définition généralisable du concept de «profession».

> Fondamentalement, les postulats de l'interactionnisme interdisent aux chercheurs de découvrir, au-delà des relations sociales directement observables, les relations objectives qu'ils doivent établir pour appréhender l'intelligibilité du phénomène observé. (Wrancken, 1994: 265)

Pour surmonter ces controverses entre ces différents courants certains chercheurs vont tenter de recadrer la définition du concept de profession. Freidson fait partie de ceux-là. Il montre que les professions ont tendance à se transformer en organisations en établissant une division des tâches, en instituant des porte-parole officiels afin de défendre leurs intérêts, en

diversifiant leurs milieux de travail et en instituant un contrôle interne sur leurs membres.(Freidson, 1984) Ce contrôle interne passe par l'intériorisation de valeurs propres à la profession.

Cette notion de contrôle interne va s'avérer très féconde pour l'exploration des professions. Elle est mise en valeur par certaine perspectives théoriques que l'on pourrait classer parmi un troisième courant de l'analyse des professions: le courant critique.

Le courant critique dans l'analyse des professions a été fortement influencé par la pensée de Marx et Wéber. Il prend en compte les dimensions historique, économique et politique des professions. (Olgiati, 2006; Dubar et Tripier, 2005; Vrancken, 1998; Brante, 1988; Deschamps, Ducharme et Regnault, 1979) Suivant les analyses de Weber et de Marx qui considèrent le «pouvoir» comme un élément central dans la société, l'approche critique analyse les professions sous les angles du pouvoir. De ce point de vue, les professions sont considérées comme étant juste «a monopoly of competence legitimized by officially sanctioned expertise that aims to protect market monopoly». (Larson, 1977: 38) Ce ne sont que des moyens de protéger les intérêts de groupes spéciaux: les intellectuels.

Ainsi, les professions, à l'instar des autres groupes sociaux utilisent le pouvoir pour maximiser leurs avantages symboliques et matériels et surtout protéger ce qu'Abbott (1988) appelle leur juridiction. Les caractéristiques des professions (autogouvernement, moralité professionnelle, indépendance, contrôle à l'entrée, concurrence interne modérée etc.) sont autant d'instruments délibérément employés pour créer s'approprier un marché et une rente économique et, par là, renforcer durablement les privilèges matériels et symboliques de leurs membres. (Evetts, Mieg et Felt, 2006; Karpik, 1999; Deschamps, Ducharme et Regnault, 1979)

Au sein du courant critique, certains chercheurs suggèrent la nécessité d'un changement de perspective pour renouveler la recherche sur les professions. Reconnaissant avec Parsons que «The development and increasing strategic importance of the professions constitue the most important change that occurred in the occupational systems of modern societies» (1968, p. 536), ces chercheurs vont suggérer qu'il vaut mieux inverser la question critique: au lieu de se demander: comment les professions «capturent» l'État?, il vaut poser la question suivante, qui à leurs yeux est plus féconde: pourquoi les professions sont aussi importantes dans les États modernes?

Cette dernière approche particulièrement intéressante dans la mesure où elle permet de relire et d'intégrer les différentes autres approches à partir

de l'interrogation sur le rôle des professions dans les États modernes. Nous nous appuierons sur elle pour faire une synthèse des points communs aux différentes approches dans la définition du concept de profession.

L'approche critique permet de voir qu'en s'interrogeant sur le rôle du système des professions dans l'État, il apparaît clairement que les professions constituent des formes d'institutionnalisation du savoir scientifique et technique pour sa mise à la disposition de la société. Tous les courants qui s'affrontent dans la sociologie des professions reconnaissent la connexion qu'une profession commence par l'acquisition et mise en pratique d'un type particulier de connaissance fondamentalement théorique. La science et sa mise en pratique constituent le dénominateur commun à toute forme de professionnalisme. Ainsi, c'est la maîtrise d'un savoir scientifique et technique spécialisé, inaccessible à tout le monde qui permet aux professionnels d'acquérir une certaine position et un statut privilégié dans l'échelle sociale. (Derken et Bock, 2007; Wilson et Halpin, 2003; Gonzáles et Benito, 2001; Leicht et Fennell, 2001; Freidson, 1984; Wilenski, 1964; Merton, 1957; Goode, 1956; Flexner, 1915)

Le statut professionnel que permet d'acquérir le savoir spécialisé, à son tour, est considéré comme un critère secondaire (accordé/acquis) du professionnalisme. (Olgiati, 2006; Brante, 2001) Dans la mise en œuvre de son savoir au profit de la société, le professionnel est caractérisé par certaines caractéristiques. D'abord, le professionnel fait preuve d'une neutralité affective, c'est-à-dire qu'il n'est pas émotionnellement engagé dans son travail mais agit toujours rationnellement. Il fait preuve d'universalisme en traitant tous ses clients avec les mêmes égards. Le professionnel est engagé au service de sa communauté, son travail vers le bien commun. Enfin, le professionnel entretient une relation de spécificité fonctionnelle avec ses clients, autrement dit, il ne s'occupe que d'un aspect spécifique du client et ignore tous les autres aspects. Ainsi, le travail du professionnel est vital pour la société, «therefore professional occupations must be highly rewarded, materially as well as with status and prestige». (Brante, 1988: 123) Ce statut représente l'identité du groupe professionnel perçue par la société. Le statut est aussi sanctionné par une autorité gouvernementale: «la sanction gouvernementale confère, en plus de l'étiquette du statut, un pouvoir exclusif sur un domaine, sur un champ d'activités». (Deschamps, Ducharme et Regnault, 1979: 14) Cette identité vécue par les membres du groupe professionnel et accordée par le groupe social constitue un élément clé du processus de professionnalisation que le note Laliberté (1979):

> Pour conquérir un statut professionnel particulier, les personnes exerçant une activité de travail doivent d'abord se donner une identité qui leur

> permet de se reconnaître entre elles et de se différencier des autres. Elles doivent alors construire leur champ de compétence et faire reconnaître par leur clientèle ainsi que par la société qu'elles possèdent une unité, une compétence et une intégrité particulière (p. 27).

La mise en œuvre du savoir technique et scientifique s'inscrit dans le cadre de la division sociale du travail. Ainsi, les professionnels qui contrôlent un savoir technique spécialisé obtiennent de la société l'autorisation de rendre à celle-ci des services indispensables à son bien-être. L'engagement à rendre un service spécialisé indispensable au bon fonctionnement de la société. Le courant fonctionnaliste considère ce critère comme caractéristique de la profession.

La façon dont ce savoir est mis en œuvre est aussi essentielle que sa possession. La dimension éthique et morale vise à donner une plus grande légitimité à la profession. Par cette dimension, la profession donne à la clientèle des garanties qu'elle ne sera pas abusée et qu'elle recevra toujours un service de qualité. Pour ce faire, la profession doit traduire les valeurs des clients en ses propres termes. (Founier, 1999) C'est pour cette raison que Hughes (1963) estimait que les professions libérales ne sont jamais «indépendantes» parce qu'elles doivent établir leur réputation auprès de leur clientèle. Cette réputation peut dépendre plus des coutumes et des croyances locales que de critères proprement professionnels.

Mais, du point de vue de l'État moderne, cet aspect éthique et moral est un moyen d'utiliser les valeurs professionnelles distinctives d'un groupe pour contrôler et normaliser la pratique professionnelle. Ainsi, grâce à la professionnalisation, l'État peut limiter la compétition, encourager la coopération et responsabiliser (accountable) les membres des groupes professionnels. Il instaure un ordre social normatif reposant sur un contrôle à distance et visant à garantir un service de qualité au public en se basant sur le discours professionnel. Le discours professionnel est entendu ici au sens de: «The ways in which workers themselves are accepting, incorporating, and accommodating the concepts of "profession" and particularly "professionalism" in their work». (Evetts, Mieg et Felt, 2006: 111)

L'appel au professionnalisme est donc un discours d'autocontrôle disciplinaire à un niveau micro. Comme l'a montré Fournier (1999), le processus de professionnalisation est plus qu'une simple opération de re-labellisation des travailleurs: «it also involves the delineation of '*appropriate work identities*' and potentially allows for control at a distance by inscribing the disciplinary logic of professionalism within the person of the employee so labelled» (p. 290). Vue sous l'angle de la motivation personnelle, la

nouvelle identité acquise par le professionnel lui donne plus de pouvoir et de prestige (Larson, 1977); mais du point de vue de la société, de l'État et des organisations qui emploient ce même professionnel, l'identité sert en même temps à auto-motiver et autocontrôler celui-ci pour l'amener à être plus performant, à atteindre les objectifs qui lui ont été fixés et à être comptable de ses actes. (Fournier, 1999) Mais cette identité professionnelle pour être efficace, doit donner aux valeurs professionnelles autant ou plus de place qu'au savoir parce que ce sont les valeurs qui servent de normes à la mise en pratique du savoir scientifique acquis durant le processus de socialisation professionnelle. Les valeurs une fois adoptées et intériorisées par les professionnels permettent d'influencer les comportements de ces derniers sans créer une bureaucratie oppressive. (Fournier, 1999) L'étude des valeurs est par conséquent un excellent moyen pour comprendre les comportements des professionnels.

Les valeurs professionnelles constituent un élément central de l'identité d'une profession: «if we formulate and define our values, we can state what we as a profession believe in and what is the essential basis of all our work». (Haycock et Sheldon, 2008: 19) Dans les *ALA's Core Competences of Librarianship* (2009), les valeurs sont citées en premier à côté de l'étique et des principes de la bibliothéconomie. Elles sont importantes parce qu'elles servent de motivation et de normes à l'action. (Schwartz, 1994; Rokeach, 1973) Elles servent de normes pour évaluer les actions des membres d'une profession, et permettent de déterminer dans quelle mesure les membres de ladite profession se rapprochent ou s'éloignent des idéaux qui fondent leur mission et leur responsabilité sociales. (Gorman, 2000) Aussi, les valeurs servent d'arguments et de base de discussion avec les autres personnes et les autres groupes professionnels.

Cependant, des conflits de valeurs peuvent toujours survenir. On parle de conflit de valeurs lorsque les actions prises pour satisfaire à une valeur entrent en conflit avec d'autres ou lorsque les valeurs que l'on souhaiterait prioriser dans une situation sont incompatibles avec l'énoncé d'autres valeurs. (Schwartz, 2006) Par exemple, l'accès à l'information, qui est considérée comme une valeur essentielle par les bibliothécaires, peut entrer en conflit avec une autre de leur valeur, la conservation du patrimoine intellectuel des nations. En effet, on sait que l'utilisation fréquente des documents entraîné leur détérioration. De même, l'exigence de sauvegarde de la sécurité nationale peut entrer en conflit avec certaines valeurs professionnelles comme la confidentialité et le libre accès à l'information. D'ailleurs, la situation géopolitique actuelle installe souvent les bibliothécaires dans des situations de conflits de valeurs. A titre d'exemple,

après le 11 septembre 2001, les bibliothécaires américains ont dû dénoncer l'impact de certaines dispositions juridiques de l'*USA Patriot Act*, comme contraires à leurs valeurs. (Matz, 2008) De même, les convictions morales, religieuses, politiques, etc. du bibliothécaire peuvent entrer en conflits avec les valeurs professionnelles. Par exemple, dans des pays à majorité musulmane comme le Sénégal, des lois interdisent aux bibliothécaires l'acquisition de certains livres comme «Les versets sataniques» de Salman Rushdie ou «Le sexe d'Allah» de Martine Gozlan, violant ainsi le principe de la liberté intellectuelle et celui de libre accès à l'information soutenus pourtant par l'IFLA.

Pour toutes ces raisons, il est important d'explorer et de décrire la manière dont ces valeurs sociales (politiques, religieuses, etc.) influencent les valeurs professionnelles des bibliothécaires qui y adhèrent. En outre, identifier les valeurs que les bibliothécaires universitaires sénégalais considèrent comme des valeurs essentielles (*core values*) à leur identité en tant que bibliothécaire professionnel permettrait de disposer de bases de comparaison avec d'autres bibliothécaires travaillant dans d'autres contextes culturels. On pourra à terme tirer des conclusions sur l'universalité ou non de certaines valeurs professionnelles de la bibliothéconomie.

Les valeurs sont des buts désirables indépendamment de toute situation contingente; ce sont ainsi des principes qui guident et qui donnent sens aux vies individus. (Schwartz et Bardi, 2001) Leur étude est donc une base incontournable pour fonder une éthique: «It is fruitful to explore what values support the ethical principles of individual professional conduct». (Rubin et Froehlich, 1996: 43) Malgré l'importance de l'éthique pour un service de bibliothèque de qualité, un examen des sites des associations professionnelles de bibliothécaires de la sous région Ouest africaine révèle l'absence d'énoncé des valeurs et de codes d'éthique. Notre recherche pourrait donc contribuer à impulser la réflexion sur l'éthique et les valeurs professionnelles des bibliothécaires en Afrique de l'ouest francophone. Enfin, la plupart des études sur les valeurs professionnelles des bibliothécaires ont été conduite dans des pays du Nord. (Dole et al., 2000; Koehler, 2000, 2003, 2006; Koehler et Pemberton, 2000, etc.) À notre connaissance, les études sur le sujet menées en Afrique Subsaharienne francophone sont plutôt rares ou inexistantes. Notre étude va contribuer à explorer le sujet et à donner des bases pour des études comparatives avec celles menées déjà dans les pays occidentaux.

Bibliographie

ALA. *ALA's Core Competences of Librarianship*. ALA 2009 [cited 23/10/2009]. Available from: http: //www.ala.org/ala/educationcareers/careers/corecomp/ corecompetences/finalcorecompstat09.pdf/.

Library Support Staff Certification Program Final Briefing Document. ALA 2009 [cited 23/10/2009]. Available from http: //www.ala-apa.org/lsscp/.

ALLEN, Gillian 1998, *Work Values in Librarianship*. Library and information Science.

BARDI, Anat and SHALOM H. Schwartz 2003, *Values and behavior: strength and structure of relations*. Personality and Social Psychology Bulletin 29 (10), 1207-1220.

BRANTE, Thomas 1988, *Sociological approaches to the professions*. Acta Sociologica 31 (2), 119-142

BURD, Barbara Anne 2002, *Work values of librarians in academic libraries: Exploring the relationships between values, job satisfaction, commitment, and intent to leave*, Center For Leadership Studies, Regent University, Virginia, USA, Virgina Beach.

CASTELLS, Manuel 1999, *Le pouvoir de l'identité*. Original edition, *The power of identity.* Translated by P. Chemla. Paris: Fayard.

CROWLEY, Bill, and GINSBERG, Deborah 2005, *Professional values: priceless.* American Libraries 36 (1), 52-55

DESCHAMPS, Laurent, DUCHARME, Claude and REGNAULT, Jean-Pierre 1979, *Pour comprendre les professions*. Critère (25), 13-21

DOLE, Wanda V. and HURYCH, Jitka 2001, *Values for Librarians in the Information Age*. Journal of information Ethics (Fall), 38-50.

DOLE, Wanda V., HURYCH, Jikta M. and KOEHLER, Wallace C. 2000, *Values for librarians in the information age: an expanded examination*. Library Management 21 (6), 285-297.

DUBAR, Claude 1992, *Formes identitaires et socialisation professionnelle*. Revue française de sociologie 33 (4), 505-529.

La Socialisation: construction des identités sociales et professionnelles, 2000, 3[e] éd. rev. ed. Paris: A. Colin.

Sociologie des groupes professionnels en France: un bilan prospectif, 2003, In: *Les professions et leurs sociologies: modèles théoriques, catégorisations, évolutions: actes du Colloque de la Société française de sociologie*, Paris, octobre 1999, edited by P.-M. Menger. Paris: Maison des sciences de l'homme.

DUBAR, Claude and TRIPIER, Pierre 2005, *Sociologie des professions*. Paris: A. Colin.

EVETTS, Julia, MIEG, Harald A. and FELT, Ulrike 2006, *Professionalization,*

scientific expertise, and elitism: a sociological perspective. In: *The Cambridge Handbook of Expertise and Expert Performance*, edited by K.A. Ericsson, N. Charness, P.J. Feltovich and R.R. Hoffman. Cambridge: Cambridge University Press.

FOURNIER, Valérie 1999, *The Appeal to 'professionalism' as a disciplinary mechanism*. The Sociologic al Review 47 (2), 280-307.

FREIDSON, Eliot 1973, *The professions and their prospects*. Beverly Hills: Sage Publications.

Professional powers: a study of the institutionalization of formal knowledge, 1986, Chicago: University of Chicago Press.

Professionalism reborn: theory, prophecy, and policy, 1994, Chicago: University of Chicago Press.

Professionalism: the third logic, 2001, Chicago: University of Chicago Press.

FROEHLICH, Thomas J. 1998, *Ethical considerations regarding library nonprofessionals: competing perspectives and values*. Library Trends 46 (3), 444-466.

GOODE, William J. 1957, *Community Within Community: The Professions*. American Sociological Review 22 (2), 194-200.

GORMAN, Gary E. 1999, *The Future for Library Science Education*. Libri 49 (1), 1-10.

GORMAN, Michael 2000, *Our enduring values: librarianship in the 21st century*. Chicago: American Library Association.

Technostress and Library Values, 2001, Library Journal 126 (7), 48-50.

HAYCOCK, Ken and SHELDON, Brooke E. 2008, *The portable MLIS: insights from the experts*. Westport, Conn.: Libraries Unlimited.

HISLE, Lee W. 1997, *Facing the New Milleium: join ACRL President's Midwinter Discussion Forum: Enduring Values for the New Millenium*. College and Research Libraries News, 764-765.

Values for the electronic age: crossroads of the profession: Reflections of a yearlong discussion about electronic information, 1998, College and Research Libraries News 59 (7), 504-505.

HOFSTEDE, Geert and BOND, Michael H. 1984, *Hofstede's cultur dimensions: an independent*.

HUGHES, Everett C.

1958, *Men and their work*. Glencoe, Ill.: Free Press.

1965, *Professions*. In: *The Professions in America*, edited by K. S. Lynn. Boston: Houghton Mifflin.

HURYCH, Jitka M. and GLENN Ann C. 1987, *Ethics*. In: *Health Sciences Librarianship*. Bulletin of the Medical Library Association 75 (4), 342-348.

IFLA, *The Glasgow Declaration on Libraries*, Information Services and Intellectual Freedom. IFLA, September 18, 2004. 2002 [cited 23/10/2009

2009]. Available from http: //archive.ifla.org/faife/policy/iflastat/gldeclar-e.html, 2009.

KARPIK, Lucien 2003, *Les Professions et la sociologie historique*. In: *Les professions et leurs sociologies: modèles théoriques, catégorisations, évolutions: actes du Colloque de la Société française de sociologie*, Paris, octobre 1999, edited by P.-M. Menger. Paris: Maison des sciences de l'homme.

KOEHLER, Wallace 2003

Professional values and ethics as defined by 'the LIS discipline'. Journal of Education for Library and Information Science 44 (2), 99-119.

National library associations as reflected in their codes of ethics: four codes examined, 2006, Library Management 27 (1), 83-100.

KOEHLER, Wallace, HURYCH, Jitka, DOLE, Wanda and WALL, Joanna 2000, *Ethical values of information and library professionals – an expanded analysis*. International Information & Library Review 32 (3/4), 485-506.

KOEHLER, Wallace and PEMBERTON, Michael J. 2000, *A Search for core values: towards a model code of ethics for information professionals*. Journal of Information Ethics 9 (1), 26-54.

LALIBERTÉ, Robert 1979, *La Professionnalisation des occupations: une tendance à accentuer ou à renverser?* Critère (25), 23-40.

LARSON, Magali Sarfati 1977, *The rise of professionalism: a sociological analysis*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

MATZ, Chris 2008, *Libraries and the USA Patriot Act: values in conflict*. Journal of Library Administration 47 (3-4), 69-87.

PARSONS, Talcott 1967, *The professions and social structure*. In: *Essays in sociological theory*, edited by T. Parsons. New York: Free Press.

Professions, 1968, In: *International encyclopedia of the social sciences*. edited by D.L. Sills. London: Macmillan.

ROKEACH, Milton 1973, *The nature of human values*. New York: Free Press.

RUBIN, Richard E. 1996, *Ethical aspects of library and lnformation science*. In: *Encyclopedia of Library and Information Science*, edited by A. Kent. New York: M. Dekker.

Foundations of library and information science, 2004, 2nd ed., New York: Neal-Schuman Publishers.

SAGER, Don 2001, *The search for librarianship's core values*. Public Libraries 40 (3), 149-53.

SAGER, Don, BAKER, Sharon L., BURKE, Donna Joy, HILYARD, Nann Baline and WELLES, Gordon 1999, *A question of values Public Libraries*, 38 (4), 214-218.

SAVARD, Rejean 2000, *La formation des bibliothécaires en Amérique du Nord: modernité et valeurs professionnelles*. Bulletin des Bibliothèques de France 45 (1), 42-49.

SCHWARTZ, Shalom H. 1992, *Universals in the content and structure of values: theoretical and advances and empirical tests in 20 countries. Advances*. In: *Experimental Social Psychology* 25, 1-65.

Value priorities and behavior: applying a theory of integrated value systems, 1996, In: *The Psychology of values*, edited by C. Seligan, J.M. Olson and M. Zanna. Mahwah, N.J.: Lawrance Erbaum.

Les Valeurs de base de la personne: théorie, mesures et applications, 2006, Revue Française de Sociologie 47 (4), 929-968.

SCHWARTZ, Shalom H. and BARDI, Anat 2001, *Value hierarchies across cultures: taking a similarities perspective*. Journal of Cross-Cultural Psychology 32 (3), 268-290.

SEVERSON, Richard 1995, *The Recovery of Ethics*, In: *Librarianship Journal of Information Ethics* 4 (1): 11-16.

SYMONS, Ann K. and STOFFLE, Carla J. 1998, *When values conflict*. American Libraries 29 (5), 56-58

VRANCKEN, Didier 1994, *De la profession au marché du travail*. Edited by M. d. Coster and F. Pichault, *Traité de sociologie du travail*. Bruxelles: De Boeck.

Les bibliothèques publiques de Montréal: penser globalement, agir localement, créer virtuellement

LOUISE GUILLEMETTE-LABORY
Direction du développement culturel,
Bibliothèque de Montréal – Montréal

«Au moment où nous persuadons un enfant, n'importe quel enfant, à franchir le seuil, le seuil magique d'une bibliothèque, nous changeons sa vie pour toujours, pour le mieux.»

Barack Obama

Au Canada, au Québec comme dans plusieurs pays d'Europe et d'Occident, les bibliothèques deviennent d'importants centres de culture et d'appropriation du savoir. La mondialisation et la progression de la nouvelle économie, l'ouverture des marchés internationaux, les capacités accrues de transport et de communication ont ouvert les frontières économiques. Les études le prouvent noir sur blanc: les métropoles performantes de l'avenir seront habitées par des citoyens qui possèdent les apprentissages essentiels pour s'intégrer, participer et s'émanciper dans leur milieu de vie. Les bibliothèques de la Ville de Montréal s'inscrivent dans cette démarche d'émancipation par le savoir et l'accessibilité universelle.

Montréal, Québec, Canada, Amérique, Terre

Nordique, amérindienne, québécoise, canadienne et nord-américaine, Montréal est la seconde ville francophone du monde et la plus grande métropole du Québec. Au carrefour des cultures européenne et nord-américaine, elle a appris à conjuguer à sa manière les valeurs de l'une et de l'autre pour créer sa propre

	Province de Québec	Montréal
Population	7, 6 millions	1, 6 million
Superficie	1 542 056 km^2	366 km^2

identité. Les forces culturelles de la société montréalaise sont manifestes. Toutefois, comme la plupart des grandes métropoles urbaines, Montréal doit relever d'importants défis à travers lesquels les bibliothèques se révèlent des acteurs de premier plan.

La Politique de développement culturel et les bibliothèques

En 2002, le maire de Montréal, M. Gérald Tremblay a invité tous les leaders politiques, économiques, sociaux et culturels au Sommet de Montréal. Durant quelques jours, les participants se sont consacrés à définir l'avenir de Montréal et les moyens d'y parvenir. Le Sommet de Montréal a orienté la destinée de la ville. Les principaux leaders politiques, économiques, sociaux et culturels ont vu la Ville de Montréal comme une «métropole de création et d'innovation, ouverte sur le monde» et ils ont recommandé, dans cet esprit, qu'elle se donne une politique culturelle.

Rédigée au cours des mois qui ont suivi, la Politique de développement culturel, intitulée «Montréal, métropole culturelle», a été l'objet d'une vaste consultation publique. Elle a été adoptée par le conseil de ville le 29 août 2005.

La Politique de développement culturel de la Ville de Montréal manifeste clairement la volonté de la Ville de placer les citoyens, les créateurs et les artistes au cœur de son action culturelle et d'y jouer elle-même un rôle majeur. Elle reconnaît par ailleurs son réseau de bibliothèques comme la pierre angulaire de la construction d'une ville de savoir. Formidable outil de transmission, premier lieu de rencontres de la culture sous toutes ses formes, les bibliothèques encouragent le désir d'apprendre, la curiosité intellectuelle et la persévérance scolaire. Dans une société qui favorise une culture de l'apprentissage formel et informel, les bibliothèques en constituent l'infrastructure principale de sa démocratisation.

Les axes stratégiques fixés pour les bibliothèques dans la Politique de développement culturel sont les suivants:

- Assurer l'accès à une offre de service de qualité
- Augmenter le lectorat et la fréquentation des bibliothèques chez les 17 ans et moins
- Renforcer l'utilisation des bibliothèques comme outil d'intégration et de développement social
- Renforcer le rôle des bibliothèques comme milieux de vie
- Contribuer à faire de Montréal une ville de lecture et de savoir

La Politique de la famille et les bibliothèques

Aux prises avec un fort taux d'abandon des familles en faveur de la banlieue, Montréal s'est également doté d'une politique de la famille mettant en valeur les services particuliers que pouvait offrir une grande cité. Encore une fois, les bibliothèques ont été mises à contribution.

Montréal offre l'opportunité aux familles d'intégrer les valeurs de dynamisme culturel et d'ouverture d'une ville résolument lancée dans le 21e siècle. La culture naît et vit à Montréal. Intégrées dans cet environnement foisonnant de culture et d'innovation, les 44 bibliothèques publiques montréalaises ceinturent la ville d'un réseau de lieux dédiés à l'initiation aux arts, à la culture et au savoir. Elles permettent à la Ville de Montréal de tracer son avenir dans le cercle restreint des grandes métropoles culturelles internationales.

À proximité des lieux de résidence, d'études, de travail et de loisirs, les bibliothèques de la Ville de Montréal sont accessibles à distance de marche et sont desservies par un réseau de transport en commun écologique, sécuritaire, efficace et rapide. Une courte marche à pied permet aux jeunes et aux adultes de se rendre à leur bibliothèque de quartier. Un court trajet de métro les conduit vers d'autres bibliothèques, dont Bibliothèque et Archives nationales du Québec.

Les bibliothèques publiques de la Ville de Montréal intègrent un vaste réseau de culture et de savoir où écoles et universités, lieux de créations et de diffusion, centres de technologies, de sciences et d'innovation font partie d'un quotidien marqué tout autant par les festivals et les fêtes populaires que par les préoccupations sociales et les décisions d'avenir.

Le monde a changé: le rôle crucial des bibliothèques

Les bibliothèques publiques se positionnent avantageusement dans une société du savoir où l'optimisation de leur contribution profite à tous les secteurs d'activités. Globalement, dans le contexte de mondialisation et de nouvelle économie, la création de la richesse repose sur les idées, les contenus, l'éducation et la culture. Par conséquent, c'est grâce à ses bibliothèques, ses musées, ses universités, ses écoles, ses entreprises créatives, ses infrastructures de culture et de savoir, que Montréal est déjà dans la course de l'économie des savoirs.

Socialement, plusieurs raisons incitent tous les secteurs d'activités économiques à promouvoir les bibliothèques publiques. N'en retenons

qu'une seule. Les bibliothèques répondent, par leurs activités de médiation à faire la promotion de la lecture et de son apprentissage. La lecture est à la base de l'intégration des citoyens dans leur communauté. Savoir lire, savoir écrire est fondamental pour atteindre un niveau acceptable de cohésion sociale. Comment un individu peut s'intégrer socialement s'il n'est pas en mesure de lire les écriteaux dans les rues, les lettres de son assureur ou les règlements de sa municipalité? Peut-on penser à établir et implanter des normes de propreté et d'hygiène sans communication écrite? Savoir lire et écrire est donc un élément de cohésion sociale. Cette cohésion sociale ne sert pas uniquement les attentes immédiates d'une campagne de propreté ou de restriction environnementale, elle sert à implanter un sentiment d'appartenance. Ce sentiment d'appartenance à la communauté est un des éléments clés du progrès de toutes les agglomérations urbaines. L'apprentissage de la lecture n'est pas un simple apport à la condition individuelle des citoyens. La lecture permet l'intégration des citoyens. Si les citoyens se sentent partie prenante de leur ville, ils ont tout intérêt à en faire l'éloge et à vouloir se créer un milieu de vie sain et sécuritaire. De plus, les bibliothèques fournissent les instruments documentaires nécessaires à la poursuite d'une formation informelle continue. Si savoir lire est une prémisse au progrès collectif, la nécessité de poursuivre et d'entretenir cet apprentissage est constante et dure toute la vie.

Lire ou ne pas lire, telle est la question

Au cours de la dernière décennie, plusieurs enquêtes sur l'alphabétisation ont éveillé les consciences et propulsé les problèmes d'alphabétisation et de littératie au cœur des préoccupations sociales. L'enquête internationale sur l'alphabétisation des adultes (EIAA, 1994), l'Enquête internationale sur l'alphabétisation et les compétences des adultes (EIACA, 2003) et les rapports canadiens et québécois ont mis en lumière un problème longtemps occulté, mais combien essentiel au développement des sociétés modernes.

Ces enquêtes ont défini cinq niveaux de compétences en matière de compréhension de textes suivis. Le troisième niveau est considéré comme le seuil requis pour fonctionner adéquatement et s'intégrer à la société et à l'économie. Au Québec, près d'un Québécois sur deux, âgé de 16 à 65 ans, n'atteint pas ce niveau. Ces faibles capacités de lecture appauvrissent de nombreux citoyens et se traduisent par une exclusion sociale et culturelle croissante qui freine les aspirations de toute une collectivité.

La lecture est non seulement une source de plaisir et de divertissement, c'est aussi un moyen essentiel de contribuer à l'amélioration des conditions de vie des citoyens. Savoir lire, savoir écrire, c'est avoir la possibilité de s'intégrer à la communauté, de participer à la vie civique, d'inclure dans son quotidien la préoccupation d'un bien-être collectif.

Les bibliothèques de Montréal en plein développement

La bibliothèque contribue grandement au développement culturel, social et économique d'une société. Une ville forte, tournée sur la création et le savoir, se doit d'avoir des bibliothèques fortes.

Au cours de l'année 2003-2004, afin d'établir un portrait détaillé des bibliothèques montréalaises, la Ville de Montréal et le ministère de la Culture et des Communications du Québec ont entrepris une vaste étude de l'ensemble des besoins reliés à la consolidation du réseau des bibliothèques publiques de Montréal. En juillet 2005, les résultats de l'étude ont été publiés. De sérieuses carences du réseau des bibliothèques municipales de Montréal ont été révélées dans ce Diagnostic: insuffisance du nombre moyen d'heures d'ouverture, de la superficie des espaces, du nombre d'employés et de bibliothécaires et du nombre de livres par habitant.

Depuis lors, Montréal a entrepris un effort majeur pour mettre à niveau son réseau de bibliothèques publiques. Ainsi, la direction des bibliothèques, en accord avec les instances politiques, a élaboré un plan de rattrapage et de consolidation qui s'échelonne sur une période de 10 ans (2007-2017).

Déjà, de 2005 à 2009, des progrès importants sont à souligner. Au niveau des heures d'ouverture, si en 2004, près de 50% des bibliothèques étaient ouvertes moins de 40 heures par semaine, cinq ans plus tard, la majorité des bibliothèques sont désormais ouvertes 7 jours sur 7 pour un minimum de 53 heures par semaine, pendant toute l'année. Au niveau des espaces, un programme de rénovation, agrandissement et construction de bibliothèques a été crée et permet d'améliorer la qualité et d'accroître le nombre de bibliothèques. Au niveau des ressources humaines, le recrutement d'employés dont les bibliothécaires s'est accru. Au niveau des collections, celles-ci se sont enrichies en quantité comme en qualité.

Le cap est mis sur le développement des bibliothèques afin de donner aux Montréalais une qualité de services équivalente à celle dispensée dans les grandes villes canadiennes. Les objectifs de 2017 inspirent toujours les efforts entrepris.

Les bibliothèques publiques de Montréal en chiffres

Ressources	Actuel	Objectifs estimés 2017
Bibliothèques	44	60
Espace en m^2	62 570	91 003
Collections	3, 8 M	4, 8 M
Employés	708, 3	1130
dont bibliothécaires	119, 9	226, 8
Taux de pénétration (abonnés/population totale)	30 %	60 %

Les zones d'action: perspectives d'avenir

En 2017, aux termes du plan de consolidation et de mise à niveau, les bibliothèques de la Ville de Montréal auront conquis les différents territoires de leur développement. La conjugaison des efforts consentis au cours des ans à la réalisation de ce réseau de bibliothèques, conduira à une offre exceptionnelle, essentielle et complémentaire au profit de tous les Montréalais.

Le plan de match des bibliothèques se délimite principalement dans quatre zones d'action qui indiquent à la fois le territoire et la stratégie de développement. Cette géométrie du rôle et de l'impact des bibliothèques doit être perçue comme une matrice où les territoires se croisent, se touchent, se superposent et se complètent et non comme une vue rectiligne et unidimensionnelle.

- **Proximité**

Une des principales qualités du réseau montréalais de bibliothèques est la multiplicité de ses installations dispersées à travers la ville. C'est dire que chaque Montréalais peut, à distance de marche, avoir accès aux documents, aux technologies, aux ressources et aux services lui permettant de se divertir, d'apprendre et de grandir. La proximité permet à chaque bibliothèque de s'intégrer de manière pertinente et efficace dans les préoccupations et les diverses personnalités des quartiers et des arrondissements tout en conservant un lien fort et précieux avec l'ensemble du réseau. La proximité sous-tend également que la bibliothèque doit répondre aux besoins des individus et être partie prenante des actions de sa communauté.

- **Mobilité**

Si la bibliothèque de quartier rejoint une part importante de la population et doit devenir un pôle d'attraction incontournable, il demeure cependant que nombre de citoyens n'ont pas accès, pour différentes raisons, aux services offerts par les bibliothèques. Pour rejoindre cette clientèle, la bibliothèque doit sortir de ses murs et provoquer cette rencontre entre les mots et le lecteur. Les programmes tels que Livres dans la rue et Contact, facilitent l'accès à la lecture, jouent un rôle important dans l'intégration des individus laissés en marge de la société et permettent de participer au développement de la maturité scolaire et des niveaux de littératie. La mobilité sous-tend également que la nouvelle bibliothèque doit suivre les mouvements de société et s'adapter aux changements multiples et nombreux.

- **Virtualité**

Au-delà du territoire physique, la bibliothèque se distingue de plus en plus dans l'univers Web en permettant un accès intelligent à des produits de la cyberculture et une garantie par rapport à ceux-ci. Elle devient le cœur du savoir à partir duquel il est possible de trouver des contenus pertinents et d'ouvrir les multiples portes vers les sources d'information de la communauté mondiale. Elle stimule également le partage, la diffusion et l'interaction entre les utilisateurs, les professionnels et les milieux. La bibliothèque virtuelle est branchée, humaine, amicale, rompue au réseautage, à la synergie, à la coopération, à la socialisation, à la qualité de vie, respectant les conditions du développement durable et ouverte sur le monde. La virtualité sous-tend également que la bibliothèque, la diversité de ses services et son implication sociale sont connues et reconnues par la population.

- **Universalité**

L'évolution des communications et des technologies permettra à court terme d'avoir accès à partir d'une bibliothèque de quartier, à l'ensemble des savoirs planétaires. Les bibliothèques du monde seront de plus en plus amenées à échanger entre elles et à contribuer à l'évolution des unes et des autres. Les liens internationaux entre les bibliothèques seront quotidiens et permanents. Ils permettront de diffuser les compétences, les expériences et les projets. L'universalité sous-tend également que la bibliothèque

de quartier est plurielle, non confessionnelle, apolitique, ouverte sur les cultures et reconnaît l'apport de la mixité des expériences humaines. Elle ancre au quotidien la nécessaire accession à la culture et au savoir comme moyen d'intégration à la communauté, de participation à la vie civique et de progression d'un bien-être collectif et individuel.

Les bibliothèques du 21e siècle

Montréal, ville de culture et de savoir, a adopté un ambitieux projet de développement qui «lie ensemble acquisition des connaissances, culture, innovation, développement économique» et pour lequel l'intégration des technologies de l'information dans certains lieux stratégiques, comme celui des bibliothèques publiques, joue un rôle crucial.

Étant donné l'importance névralgique de l'information numérique dans notre société, une part importante de la bibliothèque devient virtuelle et veut offrir un accès intelligent à des produits de la cyberculture et une garantie par rapport à ceux-ci. Elle veut assurer la disponibilité de ressources qui répondent adéquatement aux besoins de la population, et, prioritairement, à ceux qui sont liés à la culture apprenante et à l'alphabétisation technologique, condition nécessaire du développement et de *l'empowerment* de la communauté ainsi que l'Unesco l'a statué en 2008.

En d'autres termes, la bibliothèque virtuelle est un outil qui agit en amont de la déferlâtes des contenus numériques qui circulent sur le web en noyant les meilleures ressources. Elle se positionne comme un havre d'informations fiables et de qualité, dont l'impact est préservé, dans un contexte d'ouverture, de liberté et de gratuité. Elle intervient également de façon essentielle sur le front de la culture, du savoir et de la littératie en contribuant à la sphère publique.

Il y a plus de 2000 ans, la bibliothèque d'Alexandrie était construite. Elle est, sans nul doute, la bibliothèque qui a le plus marqué l'histoire de l'humanité et surtout l'imaginaire des bibliothécaires! Elle se voulait universelle. Son ultime désir était de regrouper en un seul lieu tout le savoir humain. Elle permettait à ses utilisateurs de connaître, d'apprendre et de faire avancer les connaissances.

Et si nous avions désormais les moyens de réaliser la bibliothèque d'Alexandrie, et que cette bibliothèque universelle puisse se retrouver dans chaque coin de la terre, dans chaque quartier, dans chaque village, dans chaque bibliothèque. L'Alexandrie numérique n'est pas une illusion.

Cette bibliothèque virtuelle du 21e siècle ne délogera pas l'essentielle nécessité d'offrir aux communautés des lieux de rencontre et de partage:

des bibliothèques aménagées, humaines, lumineuses et accueillantes. L'interculturalisme, l'apprentissage des langues d'usages, l'alphabétisation, la maturité scolaire, la persévérance scolaire et la formation continue demeurent des préoccupations quotidiennes sur le terrain des bibliothécaires, dans la relation qu'ils entretiennent quotidiennement avec leur clientèle. Cette nécessité de répondre aux besoins des individus doit rester présente, permanente et primordiale.

Au-delà de la technologie, des lieux aménagés, des services et de l'intégration des bibliothèques aux nécessaires préoccupations économiques, il ne faut pas oublier que les bibliothèques sont des havres de liberté et de plaisir. La production du plaisir de lire est sans nul doute la fonction première de la bibliothèque. Du plaisir des mots naît le goût de la connaissance, de la communication, du partage, de l'humanité.

Bibliographie

Diagnostic des bibliothèques municipales de l'Île de Montréal, juillet 2005. Service du développement culturel, de la qualité du milieu de vie et du développement ethnoculturel, Ville de Montréal.

Le rôle des bibliothèques selon Barack Obama, 12 août 2008. Publié par Jacques Faule modérateur de la liste de diffusion BIBLIO-FR.

Manifeste d'Alexandrie sur les bibliothèques, 11 novembre 2005. International Federation of Library Associations (IFLA) adopté à Alexandrie, Egypte: Bibliotheca Alexandrina.

Montréal, métropole culturelle, *Politique de développement culturel de la Ville de Montréal 2005-2015*, septembre 2005. Service du développement culturel, de la qualité du milieu de vie et du développement ethnoculturel, Ville de Montréal.

Vers les sociétés du savoir, 2005. Rapport mondial de l'UNESCO. http: //unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/141907f.pdf

How the collections of the National Library of Finland reflect the different periods in the history of Finland

SIRKKA HAVU
Bibliothèque Nationale – Helsinki

Finland, geographically situated between Sweden and Russia had successively been part of these two powerful neighbouring countries until the independence in 1917. In the middle of 12th century Finland was conquered and made to adopt the Christian religion in its Roman Catholic form by the Swedes. In the 18th century Finland's eastern border started gradually to move westwards, and finally, by 1809, as a result of Napoleonic wars, the whole of Finland was annexed to the Russian Empire as an autonomous Grand Duchy.

These three historical periods of Finland: the Swedish period from the 12th century till 1809, the Russian period 1809-1917 and the independence from 1917 have all left their own, easily discernible marks on the collections of the National Library of Finland.

The Swedish Period

Under the Swedish rule Finland was a sparsely inhabited rural Eastern province, marginal to the heartland of the realm. The majority of the Finnish population was uneducated and working in agriculture. The Chancellor of the Kingdom, Axel Oxenstierna (1583-1654), even declared in the Council that the Finns lacked culture, and that Finland was a country of barbarians.[1] Moreover Swedish incessant wars during the 17th century had drained and exhausted the land. Finland had also lost its strategic importance because of the new territories conquered on the Southern shores of the Baltic by Sweden. As the long centuries of Swedish rule neared an end, the great majority of the population of this eastern half of the kingdom existed much

1 Vallinkoski: 89.

as had their ancestors, finding their sustenance from the land, the forests and waters.[2]

Fortunately in the 17th century, Finland had an energetic and powerful Governor-general, Count Per Brahe who held the post twice in 1637-1640 and 1648-1654. Per Brahe was also one of the moving forces behind the creation of a university, or academy *Academia Aboensis* founded by Queen Christina at Turku in 1640.[3] The library of the Academy started quite soon to act also as the national library of the Grand Duchy of Finland, though the University Library functions were, by far, more prominent.

The basis of the *Academia Aboensis* was the gymnasium Turku had already got in 1630, as a result of the reorganisation of the educational system in Sweden, and the Academy's Library started with 21 volumes previously owned by the Turku gymnasium.[4] It was not possible for the Academy to manage with these books which, according to the estimation of Henrik Gabriel Porthan (1739-1804), the great Finnish historian, were mostly good for nothing. The libraries of Sweden were, as a rule, expanding during the 17th century as a result of Swedish successful campaigns, and since 1621 books had been coming in abundance from the continent to the Royal Library in Stockholm, Uppsala University Library and to some gymnasium libraries. However, while the libraries of the mother country grew significantly during the 17th century, the collections of the *Biblioteca Academiae Aboensis* remained small.[5]

Academia Aboensis was founded without printing facilities. During the first two years the lack of the printing press significantly limited Academy's activities. Beside this, it also affected the development of the Library's collections. The situation started to get better in 1642, when the Academy got its own printing press. Now the Royal Academy of Turku was able to get the books printed in its own printing press, and it could also start the exchange of materials with important foreign universities and this way get the contemporary scientific writing to its collections.[6]

Finally even Turku was able to have its share of the war booties, when in 1646 the Library received a considerable donation by a Finnish born lady, Christina Horn, widow of General Torsten Stålhandske. Christina Horn donated to the Academy the library confiscated by her late husband in Denmark. Her donation included 900 volumes and 1100 different works

2 Kirby, p. 47.
3 *Ibidem*: 38.
4 Vallinkoski: 89-90.
5 *Ibidem*:. 96.
6 Havu: 89-90.

of academic literature, mostly in the fields of theology, history and church history. Philology and rhetoric were rather well represented, too. This donation was crucial, now Turku University – had an excellent collection of works in theology and humanities. The other sciences were, however, still quite modestly represented.[7]

After this generous gift the University received few donations, mostly doubles from better equipped Swedish libraries. Queen Christina herself donated 87 works to the Academy. The literature the Queen donated dealt mainly with theology and history while the other sciences were poorly represented.

Biblioteca Academiae Aboensis was perpetually under-funded, its collections did not grow in the direction the professors and students would have hoped. The Academy's Library had practically no books of modern sciences, and this was one of the reasons, why it was in Turku really difficult to follow the new trends in the development of science. However, at the end of the 18th century the situation was getting slowly better, though there is no means to find out the size and contents of the Library during that period, since the whole Library with its catalogues were totally destroyed in a fire in 1827. The fire that destroyed the whole town of Turku was also a turning point in the history of the University and its Library. The University moved from Turku to Helsinki, the new capital of Finland, and the University with its Library were now able to start a new and more prosperous era.

***The Functions of the National Library* within the Biblioteca Academiae Aboensis and Helsinki University Library**

Officially the Academy's Library was granted legal deposit rights in 1707, and the Library began to obtain legal deposit copies of all the products printed in the whole kingdom of Sweden, which at that time included parts of the Baltic Countries and the Northern Germany. This right to the free deposit copy was considered as a means to enrich the collections of the Academy's Library, not as a duty to preserve everything printed in this area or even in Finland. Accordingly it is quite understandable that the preservation of the literature, considered unimportant for the research work at the University, was openly neglected.

The idea of the real Finnish national library only began to take shape in the late 18th century as one of the manifestations of the national romanticism and the Academy's Library started to assume the functions of the real National Library. The Academy's Librarian Henrik Gabriel

7 Vallinkoski: 111-112.

Porthan emphasized the Library's task as an assembler and preserver of Finnish publication production. During his time attention also turned to the supervision of legal deposit obligations.[8]

After the destruction of the Academy's Library at Turku, the collection most difficult to be replaced was the national collection. It took lots of efforts from the librarians to collect from different sources, the publications printed in Finland, in Finnish or by a Finn. These efforts to reconstruct the Finnish national collection continued through the whole 19th century, and they were pursued, perhaps even more vigorously, after the independence (in 1917) until the beginning of 1960's. The focus of this effort was on the literature published under the Swedish rule. The motivation for this was the cultural eagerness to show that Finland is a civilized country with its own literature and that the Finns have been literate for centuries. As a result of this striving of the former librarians, the Library has now a fairly good collection of Finnish national literature from 1488, the year of printing of the first book in the Finnish book history, *Missale Aboense*, till the present day.

The Library's national collection 1488-1809 is a concrete piece of evidence of the standard of the Finnish literature during the Swedish period. Besides this, it is also an evidence of the Nation's eagerness to form a solid Finnish identity with a literary past, as modest as it might have been.

The Russian Rule

Finland's political status changed radically when the land was attached to Russia. Having been a neglected province of Sweden Finland became an important area, a real Grand Duchy favoured by the Russian imperial crown. Finland had become an autonomous state with its own laws and statutes, and own ruler the Governor-General, appointed by the Russian Emperor. This new Grand Duchy of Russia got also a new capital – Helsinki – which was to become an attractive city worthy of a Russian Grand Duchy.

Having moved to Helsinki the Academy's Library, renamed now: "Library of the Imperial Alexander University of Finland" started in Helsinki almost from scratch, with only the 800 volumes which were saved from Turku fire. To these were soon added a few gifts of some considerably large Finnish book collections. The funding of the University had also increased notably since the beginning of the Russian regime, and now the Library was even able to purchase new foreign scientific literature.[9]

But the real growth of the Library's holding of books useful to the

8 Therman: 37.

9 Klinge: 31.

university's research work was based on generous gifts from St. Petersburg. The most important of these were: 1) the gift of St. Petersburg Academy of Sciences, 2) the gift of Paul Alexandroff and 3) the gift of Nicholas I. In addition, the Library retained its copyright status, which was already granted to it in 1820, guaranteeing a copy of every book printed in the whole Russian empire.

As early as November 1827 the Imperial Academy of Sciences decided to donate books to the University of Finland, giving Helsinki University a copy of each of its own publications, as well as all duplicate copies. Beside these, they finally decided also to give the theological and juridical sections of their own collections. In 1829, about 4,000 volumes of scientific European writing were sent from St. Petersburg to Helsinki. The thematic focus of this gift was on theology and law, and as a result the National Library of Finland has today the essential works of great theological thinkers and of controversial religious writers of the Western Christianity. Most of the basic texts of Roman and Canon law and the major works on the philosophy of law may be found in the National Library of Finland, as well.

The largest Russian donation came in 1832 from cavalry captain Paul Alexandroff (1808-1857), natural son of Grand Duke Konstantin Pavlovich. The donation comprised 24,000 volumes.

These books came from two libraries Paul had inherited from his father, namely the libraries of the Gatchina and Marble Palaces, which both were founded by Catherine II. The thematic contents of Paul Alexandroff's magnificent gift of the imperial palace libraries represent a typical 18th century "art et lettres" library, which may also be characterized as encyclopaedic, comprising – to some extent – all the branches of sciences. However, literature, history and art are dominant in this library, while the natural sciences altogether comprise only about 10% of the whole.[10]

Emperor Nicholas I showed personal interest in the development of the collections of Helsinki University Library. He donated three important book collections: the libraries 1) of Johann Henning and 2) of Joseph von Rehmann and 3) the large collection of academic dissertations from the exceptionally large private library of general Jan Pieter van Suchtelen. This collection of some 30,000 European academic dissertations was extremely important to the University.

Probably the small amount of the natural sciences in Helsinki University Library made the emperor Nicholas I to consent to donate the collections of these two St. Petersburg doctors, Johann Henning and Joseph Joseph von Rehmann to Helsinki University. Both these libraries are of

[10] Jörgensen: 81-82.

great scientific and bibliophile value. Von Rehmann's library included, beside the contemporary medical literature, also a large number of books from the 16th and 17th centuries. There was in his library even one of the earliest preserved manuscripts of Theorica Pantegni by Constantine the African. This manuscript is the oldest complete parchment manuscript in the National Library of Finland, dating from the 12th century.[11]

In the beginning of 19th century these gifts were vital for the research work at Helsinki University, but later on the provenance of the books in the donated collection had turned out to be of the greatest interest. The gift of St. Petersburg Academy of Sciences consisted of parts of several well-known private libraries that had belonged to the close circles of, Peter I. The most extensive collections of the gift were the library of the Dukes of Courland, and that of the Polish-Lithuanian ducal family, the Radziwills both comprising about 1000 volumes. The libraries from the close circles of Peter I included the library of his son Alexei Petrovich and of his close friends General Jacob Bruce and Robert Erskine, the Emperor's personal physician.[12]

The palace libraries in Paul Alexandroff's gift included both parts of several important private libraries, i.e.: Johann Albrecht von Korff's, Christian Gottlieb Jöcher's. Grigori Grigorevich Orlov's, Mikhail Vasilevich Lomonosov's, Andrei Artamonovich Matveev's and the family Dolgorukii.[13]

The Independence

After the independence in 1917, the library now named Helsinki University Library continued to serve the University of Helsinki being the largest and best funded scientific Library in Finland.

In the 20th century Helsinki University Library, as the national library, focused on the reconstruction of the past, especially on the Swedish period and, naturally, carried on the normal deposit copy functions. Along with these national functions it still served actively Helsinki University as its main library. However, towards the end of the 20th century the national functions started to be more and more accentuated and in 2006 the Library changed name again, it became now the National Library of Finland. The Library continues to serve also the University, especially the researchers in

---

11 Jörgensen: 91-93.

12 *Collections donated by the Academy of Sciences of St Petersburg to the Alexander University of Finland in 1829: an annotated catalogue.*

13 *Pietarin kirjoja*: 91-105.

the historical sciences, but it is clearly understood that the Library's main focus is to promote the national literature, its past and present. As in the first half of the 20th century the Library, as the national library, focused on the reconstruction of the Finnish literary past during the Swedish period, its focus now is on the digital preservation of everything printed in Finland, by a Finn or in Finnish. In addition to this the National Library is today an important factor in supporting the development of the information society. Today the Library may be defined as the oldest research library in Finland serving as a national Service and Development Center for the whole Finnish library sector promoting also the national and international cooperation in this field.

Bibliography:

Collections donated by the Academy of Sciences of St Petersburg to the Alexander University of Finland in 1829: an annotated catalogue / compiled by Sirkka Havu and Irina Lebedeva. 1997. Helsinki: Helsinki University Library. (Helsingin yliopiston kirjaston julkaisuja; 61.)

HAVU, Sirkka 2007. *The book and printing in Finland during the period of Swedish rule*. In: *From Agricola to Donald Duck*. – [Helsinki]: National Library: 88-95.

JÖRGENSEN, Arne 1930, *Universitetsbiblioteket i Helsingfors 1827-1848*. Helsingfors: Helsingin yliopiston kirjasto. (Helsingin yliopiston kirjaston julkaisuja; 14.)

KIRBY, David 2008, *A concise history of Finland*. 3rd printing. Cambridge: Cambridge University Press.

KLINGE, Matti 1989, *Helsingin yliopisto 1640-1990*. Tome 2. Helsinki: Otava.

Pietarin kirjoja = Böcker från St. Petersburg. 1991. [Exhibition. Helsinki University Library to 28.8.-1.11.1991]. Helsinki: Helsingin yliopiston kirjasto.

THERMAN, Heli 2007, *300 years of legal deposit copy activities*. In: *From Agricola to Donald Duck*.[Helsinki]: National Library, 88-95.

VALLINKOSKI, Jorma 1948, *The history of the University Library at Turku*. 1, 1640-1722. Helsinki: Helsingin yliopisto. (Helsingin yliopiston kirjaston julkaisuja; 21.)

Les bibliothèques françaises et leurs publics. Les prémices d'un modèle[1]

CRISTINA ION
Bibliothèque Nationale de France – Paris

«Les bibliothèques sont des outils dans le développement de la lecture, développement lui-même partie prenante de la politique de démocratisation culturelle. L'élargissement de leur public est, pour elles, un objectif constant».[2] C'est en ces termes qu'Anne-Marie Bertrand caractérise le rôle des bibliothèques, à l'intersection des politiques culturelles nationales qui reprennent à leur compte la foi en l'utilité sociale de la culture et fixent l'objectif de démocratisation, des efforts de la profession pour occuper une place sur la scène publique en assumant le développement de la lecture, et des sciences sociales qui aident à mesurer l'élargissement des publics. Jusqu'au milieu des années 90, «démocratisation» est le maître mot du discours que les bibliothécaires tiennent sur la bibliothèque. Dans ce qui suit, nous analyserons les origines historiques de ce discours.

I. Démocratisation culturelle et sciences sociales

Les premières enquêtes sur la lecture ont été réalisées par la génération militante, pendant les années Malraux. Le rapport qui se noue entre les sciences sociales, l'action culturelle et les politiques publiques est déterminé par l'héritage des Lumières. Ainsi, Joffre Dumazedier sociologue et militant du mouvement pour l'éducation populaire «Peuple et Culture», se revendique-t-il de Condorcet. Dans cette perspective, l'alliance positive

[1] Cristina Ion est conservateur à la Bibliothèque nationale de France. Une première version de cet article est contenue dans le mémoire d'étude «La réception du "discours sociologique" par les professionnels des bibliothèques» (juin 2008), consultable en ligne sur le site de l'Enssib: http: //www.enssib.fr.

[2] Anne-Marie Bertrand 1999, *Les publics des bibliothèques*. Paris: Éd. du CNFPT, 33.

entre la science et l'action passe, d'abord, par une reconnaissance des contraintes et des déterminismes qui pèsent sur l'action, et ensuite, par une analyse prévisionnelle qui vise à réduire l'incertitude du futur. Cette position distingue Joffre Dumazedier d'une sociologie trop attachée au dévoilement des déterminismes et des relations de pouvoir qui sous-tendent le partage social de la culture: «Pour les sociologues, c'est l'habitus, c'est la domination: c'est toujours négatif. Je ne sais pas pourquoi, les sociologues sont des humoristes tristes. Ils ne voient que le côté noir des choses, qui existe bien sûr, mais ils ne sont pas tellement intéressés par la relation dialectique vivante qui est constante entre les éléments qui freinent le développement et les forces qui le poussent.» Mais elle le distingue aussi d'une sociologie à usage commercial: «La sociologie, maintenant, est remplacée par des instituts de sondage commerciaux. C'est utile peut-être pour les élections ou pour le commerce, mais par rapport au projet d'une véritable alliance entre les sciences sociales et l'action sociale, ce n'est pas grand-chose». Ces chercheurs engagés développent leur activité entre, d'une part, les militants de l'action culturelle, et d'autre part, les décideurs politiques. Leur attitude se traduit par l'acceptation d'une recherche intégrée aux organismes de décision, capable de formuler des problématiques qui intéressent les hommes d'action et non uniquement les chercheurs. Elle se traduit également par une importation des méthodes des sciences sociales dans l'action culturelle. Ce geste refuse de passer sous silence les contraintes sociales qui jouent dans les rapports à la culture, souvent mal accueillies par les militants, mais combine fermement «observation des déterminismes» et «action contre les déterminismes».[3]

La sociologie est ainsi arrivée à occuper une place d'exception dans les débats sur la relation qui unit la bibliothèque à ses publics. C'est dans les années 50-60 qu'elle fait son apparition dans la profession grâce à la conjonction d'une action militante qui vise à pousser la lecture publique sur le devant de la scène et d'un souci de démocratisation qui commence à disposer de ses premiers leviers institutionnels. L'élargissement du public devient un enjeu politique et, à ce titre, la sociologie est appelée à apporter aux professionnels et aux pouvoirs publics à la fois des outils d'analyse et des modes de justification.[4] La volonté politique de démocratisation recèle nécessairement le besoin de son évaluation, et la sociologie, d'abord

---

[3] Tout ce paragraphe s'inspire d'un entretien que Joffre Dumazedier a accordé en 1993 à la revue *Politix*: Sciences sociales et politiques culturelles. Entretien avec Joffre Dumazedier et Augustin Girard. 1993. *Politix*, n° 24, 57-77.

[4] Pour le rapport entre études de public et politiques de public dans les institutions culturelles, voir Sylvie Octobre 2001, *Publics, pratiques et usages des musées*. In Jean-Michel Tobelem (dir.). *Politique et musées*. Paris: L'Harmattan, 341-374.

convoquée pour procéder à des bilans, devient rapidement un préalable de toute politique culturelle. Après s'être attachée à compter les lecteurs, la sociologie, devenue critique, s'attache à isoler la catégorie du non-public, définie par des barrières culturelles rendues invisibles par l'universalisation de la culture dominante. Cependant, dans les bibliothèques, il faudra attendre le début des années 80 pour pouvoir commencer à repérer les signes d'une «sociologisation» de l'approche professionnelle des publics.

Pour caractériser cette étape sociologique dans le développement du modèle français de bibliothèque publique, nous avons retenu trois éléments: l'importance de la connaissance des publics dans la définition des pratiques professionnelles (par le biais à la fois de l'investigation et de l'évaluation, des méthodes qualitatives et quantitatives); l'engagement au service de la démocratisation des publics (augmentation du nombre de fréquentants et capacité des institutions culturelles à modifier la structure sociale des publics); la déconstruction du discours professionnel et la remise en question permanente des relations de pouvoir entre l'institution et ceux qui la pratiquent.

II. Les militants de la lecture publique

Les pionniers de la lecture publique ont été novateurs à plusieurs égards. Ils ont déplacé le centre de gravité du métier, du bibliothécaire vers le public. Ils ont affirmé le principe de la déségrégation des publics, de la gratuité de l'accès aux bibliothèques et de la pluralité des collections. Ils ont, certes, manifesté un intérêt considérable pour le public du livre, mais ont été aussi les premiers à s'intéresser au public des nouveaux supports qui avaient trouvé droit de cité dans la médiathèque. Ils ont organisé des enquêtes de publics dans leurs bibliothèques et rendu compte d'enquêtes effectuées dans le monde anglo-saxon. Cependant, leur réceptivité à l'égard de la sociologie de la lecture et des enquêtes de public rencontre ses limites dans la persistance, d'abord, d'une conception de leur action pétrie d'«impenses sociaux» de la lecture[5], provenant de la souche éducative de leur action (il faut lire, l'absence de lecture étant considérée comme un handicap socioculturel, voire comme un danger pour la démocratie), malgré la reconnaissance d'un certain relativisme dans les choix du bibliothécaire; ensuite, d'une représentation universaliste du public, qui subsume les catégories socioprofessionnelles et les groupes sociaux éloignées de la lecture (les jeunes, les travailleurs, les ruraux) sous une certaine idée de la

[5] Christophe Evans 2004, *Lecture et usages des médiathèques en France: un état des lieux sociologique*. Dans: Emmanuèle Payen (dir.), *Les bibliothèques dans la chaîne du livre*. Paris: Éd. du Cercle de la Librairie, 27-41.

citoyenneté; enfin, d'un optimisme indéfectible à l'égard de la possibilité de l'action informée par la science, ce qui n'est pas sans induire un rapport sélectif à la question de la démocratisation culturelle, plus à l'écoute de la bibliothèque dans son activité en direction du public que du public dans son attitude envers la bibliothèque.

Ainsi, dans un compte rendu du livre d'Herbert Gans, Popular Culture and High Culture (1974), publié en 1977 dans la revue Médiathèques publiques, Jean Hassenforder réaffirme la nécessité d'une adéquation de la bibliothèque à son public: «Ne sommes-nous pas prisonniers d'une "culture cultivée", voire d'une "culture militante"? Acceptons-nous de formuler nos propositions culturelles en tenant compte des usagers tels qu'ils sont réellement dans leurs cheminements propres?» Cependant, il ne semble pas y avoir, pour lui, de contradiction entre la perspective sociologique et la tradition des bibliothèques publiques, entre relativisme de la demande et pluralisme de l'offre: «La tradition des bibliothèques publiques va, il est vrai, dans le sens du pluralisme. Depuis le départ, les bibliothécaires oeuvrent pour des publics variés en essayant de prendre en compte cette diversité dans la politique d'acquisition. Cet ouvrage [de Gans] peut nous aider à mieux réfléchir aux critères de choix de livres, à mieux situer également le travail à accomplir dans le domaine de l'aide aux lecteurs. Plus généralement, puisque les bibliothèques figurent parmi les institutions culturelles les plus propices et les plus favorables au pluralisme, ces perspectives seront ici bien accueillies et pourront favoriser une meilleure compréhension du travail effectué.»[6]

Cette cohabitation ne va pas durer. La sortie de la phase proprement militante avec l'institutionnalisation de la lecture publique, au milieu des années 70, s'accompagne d'un renversement de la question posée aux bibliothèques: il ne s'agit plus tellement de savoir ce que les bibliothèques peuvent faire pour étendre leur public, mais en quoi leur public est présélectionné socialement, et plus encore, en quoi les bibliothèques, en tant qu'institutions culturelles, représentent un facteur de sélection de leur public. D'espace de rassemblement démocratique, la bibliothèque devient ligne de partage social. Par ailleurs, à partir de cette époque, les bibliothèques, devenues médiathèques, entament une mutation durable, quantitative et qualitative, dont on commence à pouvoir mesurer les effets. Il devient donc possible de faire des bilans périodiques des résultats obtenus en termes de fréquentation et d'image des bibliothèques publiques (une première enquête auprès de la population nationale est menée en 1979

[6] Jean Hassenforder 1977, *Action culturelle et pluralisme des cultures*. Dans: *Médiathèques publiques*, n° 43, juillet-septembre, 21-25.

à la demande de la Direction du Livre du Ministère de la Culture), ainsi que d'évaluer ce qui est en train de devenir le modèle français de la médiathèque, dont les principaux traits sont le libre accès et la libre circulation des usagers, la pluralité des supports, la modernité architecturale, la politique d'animation, l'ouverture des collections à l'actualité[7]. Les services de l'État procèdent depuis 1969 à la collecte de données concernant les bibliothèques territoriales. Les différents bilans et études ont mis depuis en relation ces données avec les résultats des enquêtes nationales sur les pratiques culturelles de Français (réalisées en 1973, 1981, 1989, 1997). Cette démarche correspond à une demande institutionnelle d'évaluation de l'action de l'État en matière culturelle, matérialisée dès 1963 par la création du service des études du Ministère de la Culture (aujourd'hui Département des études, de la prospective et des statistiques). L'Insee, de son côté, lance en 1970 ses enquêtes nationales sur les loisirs.

Devant cette optique d'évaluation et de planification du développement culturel, avec sa cohorte de résultats décevants, la génération militante ne baisse pas les bras. Jacqueline Gascuel (directrice de la Bibliothèque publique de Massy, établissement pionnier en matière d'enquêtes de public[8]), dans un article mi-figue, mi-raisin que lui inspirent les statistiques nationales, prend acte des inégalités sociales révélées par les enquêtes: «Mise à la disposition de tous, le plus souvent gratuitement, la bibliothèque est-elle réellement utilisée par tous? En 1971, le bilan officiel laissait apparaître que les bibliothèques étaient surtout fréquentées par les catégories socio-culturelles les plus favorisées: cadres, employés, et tous ceux qui gravitent autour de l'université: enseignants, étudiants, lycéens. Bien qu'aujourd'hui, la Direction du Livre demeure muette sur ce point, nous savons que la répartition des lecteurs entre les diverses couches de la population évolue très lentement… et pas toujours dans le sens d'une plus grande démocratisation de la lecture. Tout se passe dès lors comme si les sommes prélevées sur les fonds publics pour alimenter la lecture publique servaient souvent à renforcer les privilèges culturels».[9] Cependant, Jacqueline Gascuel fait preuve d'un certain scepticisme à l'égard de l'interprétation des chiffres et refuse le ton de la déploration. Dans les années 50-70, les enquêtes comptent les lecteurs inscrits, établissent le nombre de

[7] François Rouet 1998, *La grande mutation des bibliothèques municipales: modernisation et nouveaux modèles*. Paris: Ministère de la Culture et de la communication. Département des études et de la prospective.

[8] Voir, par exemple, Jacqueline Gascuel 1978, *Pour un cinquième anniversaire*. Dans: *Bulletin des bibliothèques de France*, t. 23, n° 1, 31-49.

[9] Jacqueline Gascuel 1980, *Réflexions incongrues à propos de quelques chiffres ou le triomphe des grands nombres*. Dans: *Bulletin d'informations de l'ABF*, n° 170, 11-13.

prêts par habitants, parfois pour arriver à la conclusion que «ce ne sont pas les lecteurs qui manquent aux bibliothèques».[10] Et s'ils manquent, c'est parce qu'ils restent dans l'ignorance des possibilités qui leurs sont offertes par les bibliothèques, prisonnières d'une image de vétusté, d'élitisme et donc d'inaccessibilité.

Mais entre temps, un absent de taille s'est introduit dans le débat et s'est imposé, pour ainsi dire, par son accablante présence: le non-public. Pour partie, la réponse apportée par les militants à ce nouveau défi ne change pas: elle consiste toujours dans l'éducation encyclopédique permanente, portée par une minorité active qui doit amener le public le plus large au savoir, à travers une offre pertinente et un combat inlassable pour changer l'image de la bibliothèque publique. Le rôle éducatif de la bibliothèque, tel que l'imaginent les militants de la lecture publique depuis les années 50, se traduit par une stratégie de vulgarisation de l'information politique, économique, sociale, scientifique et esthétique, par l'emploi éducatif des loisirs en dehors de l'institution scolaire, et par la diffusion d'une culture de l'actualité capable de répondre aux préoccupations quotidiennes des usagers, en rupture avec une vision patrimoniale de la culture. La Section des petites et moyennes bibliothèques, mise sur pied en 1959 au sein de l'ABF (devenue «de la lecture publique» en 1965 et «des bibliothèques publiques» deux ans plus tard), qui réunit les bibliothèques pour enfants, municipales, d'entreprise, de lycée et d'hôpital, s'intéresse dès sa création aux «goûts et comportements des lecteurs», thème de sa première réunion d'information. La mise en commun des problèmes rencontrés dans ce type de bibliothèques est doublée d'un effort de recherche dont le moteur est Jean Hassenforder. En 1959, des enquêtes empiriques sont menées pour connaître «les auteurs préférés dans les bibliothèques» et «la lecture d'ouvrages documentaires».[11] En 1963, une journée d'étude, introduite par Joffre Dumazedier, est consacrée à «L'extension du public de la bibliothèque».[12] Ainsi, pendant cette période, «un nouveau modèle de rhétorique argumentative, l'enquête, est en place; dispositif d'objectivation, elle donne aux volontés militantes l'appui d'un "bien-fondé scientifique"».[13]

Du point de vue de certains bibliothécaires-éducateurs, le non-public de la culture ne représente pas seulement une notion dépourvue de pertinence

[10] Jacqueline Gascuel 1974, *Goûts et comportements des lecteurs à la bibliothèque de Massy*. Dans: *Lecture et bibliothèques*, n° 29, janvier-mars, 11-14.

[11] *Bulletin d'informations de l'ABF*, n° 35, juin 1961, 99-102.

[12] *Ibidem*, n° 44, juin 1964, 115-118.

[13] Anne-Marie Chartier et Jean Hébrard 2000, *Discours sur la lecture (1880-2000)*. Paris: Bpi/Centre Georges Pompidou: Fayard, 188.

pour les bibliothèques, mais également une catégorie sur laquelle la sociologie n'a pas de prise, et qui ne possède donc aucune vertu explicative. Telle est la position de Michel Bouvy, figure de proue des partisans de la «bibliothèque de secteur» au sein de l'ABF. Dans son compte rendu de l'ouvrage d'Augustin Girard, *Développement culturel* (1982), après avoir rappelé ses réticences envers les ouvrages de sociologie qui, à ses yeux, véhiculent des évidences drapées dans un langage compliqué pour se donner une apparence de sérieux, Michel Bouvy exprime son refus d'aligner le choix politique de la culture comme valeur collective sur la description de la société, et de placer ainsi la sociologie avant la politique: «Je pense donc qu'en matière de développement culturel, le rôle de la société, à partir du moment où elle a admis la culture comme quelque chose de nécessaire, est de procurer à chaque individu les moyens de développer ses dons et ses facultés en multipliant et en diversifiant l'offre culturelle, en facilitant au maximum l'accès à ce qui est offert, en informant tout le monde que les possibilités existent. À chacun de choisir (ou de ne pas choisir) selon son tempérament.»[14] La sociologie ne peut rien pour le non-public, car elle ne s'applique qu'à ce qui existe. Il est aussi absurde d'interroger les non usagers à propos d'équipements qu'ils ne connaissent pas ou qui n'existent pas encore, que d'interroger les usagers à propos d'équipements qui ne sont imaginables pour eux que sous leur forme actuelle: «Les sociologues diront: Faisons une enquête, un sondage. Et on a fait, peu, à vrai dire, des enquêtes et des sondages. Est-il exagéré de penser qu'ils n'ont pas apporté grand-chose? Cette manie de questionner les gens à tort et à travers, sur quelque chose qu'ils ne connaissent pas ou, ce qui est plus grave, qu'ils connaissent mal, par exemple parce qu'ils n'ont sous les yeux qu'un représentant imparfait, oh combien! de ce sur quoi on les questionne, cette manie a un côté agaçant».[15] Il est donc illusoire de croire que la solution à la non fréquentation des bibliothèques publiques se trouve du côté des lecteurs. C'est du côté de l'offre (de collections, de bâtiments, de services) qu'on doit la chercher: «[…] pour l'instant [nous sommes en 1969], et encore pour longtemps en France, les problèmes essentiels ne se trouvent pas du côté du lecteur, comme on aurait trop tendance à nous le faire croire, comme pour excuser la faiblesse de nos établissements, mais du côté des bibliothèques publiques elles-mêmes, incapables de satisfaire des besoins qui ne demandent qu'à s'exprimer comme le montrent quelques expériences

---

[14] Michel Bouvy 1983, *Développement culturel*. Dans: *Médiathèques publiques*, n° 65-66, janvier-juin, 65-66.

[15] Michel Bouvy 1969, *Lecteurs et non-lecteurs*. Dans: *Lecture et bibliothèques*, n° 12, octobre-décembre, (ici, 39).

limitées tentées depuis deux ans, et les résultats des bibliothèques qui disposent d'un peu plus de moyens que les autres.»[16]

C'est avec l'animation culturelle que l'on commence à déborder le modèle éducatif de la démocratisation, dans le cadre du «développement culturel» qui, dans les années 70, a succédé au projet malrucien. Comme le souligne Bernadette Seibel, bien que l'animation ne remette pas vraiment en cause la définition de la culture, elle marque une dépendance plus étroite des bibliothèques par rapport aux attentes du public.[17] Plus que de mettre les classes populaires en contact avec les œuvres de l'esprit, l'animation rêve de donner le désir de lire, de lever les obstacles symboliques à la lecture par la créativité et la participation. Si le but reste la formation permanente, la bibliothèque veut maintenant instruire et séduire à la fois, et multiplie pour cela les formes de communication artistique en son sein. Elle réalise ainsi le projet des militants de la lecture publique: transformer la bibliothèque, «temple des livres», en «maison des hommes»[18]. Cependant, tous n'accueillent pas avec bienveillance la notion de non-public. Pour Michel Bouvy, par exemple, «il n'y a pas un public pour la culture (on veut dire les spectacles culturels) et un soi-disant non-public. Il y a des individus, avec des goûts différents, à des niveaux différents, avec des disponibilités différentes.»[19] Il s'élève ainsi contre une certaine forme d'animation-spectacle qui tend à transformer la bibliothèque en lieu de rencontres et d'échanges. Pour certains, donc, l'animation n'est que la poursuite de la bibliothéconomie par d'autres moyens.

Ce n'est pas l'avis de Brigitte et Noë Richter qui, en 1976, théorisent une conception de l'animation qui se pose en alternative aux méthodes éducatives de l'institution scolaire et porte l'activité de la bibliothèque dans ce domaine très loin de ses modalités traditionnelles. Cette nouvelle conception intègre explicitement la notion de «non-public», popularisée par les responsables du théâtre public en 1968, reprise par Francis Jeanson en 1972 et transformée pour l'occasion en «non-lecteurs».[20] L'animation contribue en effet à élargir le «public virtuel», ce «public de lecteurs qui avait toutes les qualités requises pour la fréquentation d'une bibliothèque

[16] *Ibidem*: 50.

[17] Bernadette Seibel 1983, *Bibliothèques municipales et animation*. Paris: Dalloz.

[18] Albert Ronsin 1969, *L'animation en bibliothèque publique*. Dans: *Lecture et bibliothèques*, n° 9-10, 41-43.

[19] Michel Bouvy 1976, *Libres propos sur l'animation, la culture…* Dans: *Lecture et bibliothèques*, n° 38, avril-juin, 47-55 (ici, 54).

[20] Brigitte et Noë Richter 1976, *Réflexions sur l'intégration et l'animation des bibliothèques publiques*. Dans: *Bulletin des bibliothèques de France*, t. 21, n° 8, 371-383.

mais ne les utilisait pas.» Toutefois, dans sa nouvelle formule, elle devrait aller plus loin et aider à «supprimer les obstacles à la lecture», qui sont d'ordre symbolique et non simplement matériel. Si la sociologie est appelée à donner une figure à cet acteur absent, les bibliothécaires n'y repèrent que les arguments idéologiques pour se forger un discours volontariste sur leurs missions. Il faudra encore du temps pour prendre conscience du fait que l'offre ne suscite pas nécessairement la demande, mais contribue à la déterminer.

L'irruption du «non-public» déplace ainsi radicalement la question des obstacles à la lecture, des bibliothèques aux lecteurs. De ce point de vue, les bibliothèques ne font qu'accorder une caution institutionnelle à la présélection sociale de leurs publics. La démocratisation par les institutions culturelles n'est plus un idéal, elle devient une croyance imposée par les classes cultivées dont les institutions culturelles sont le reflet. Aussi la bibliothèque comme révélatrice de «besoins qui ne demandent qu'à s'exprimer» est-elle fortement remise en question. Pour les pionniers de la lecture publique, la notion de «public» désigne une communauté imaginaire supposée vouloir accéder à la culture, et la volonté de l'élargir dissimule mal l'idée d'une «mission» éducative à l'intention de ceux qui n'appartiennent pas à cette communauté. Mais le public à conquérir demeure une potentialité. Il constitue le problème à résoudre et non la clé universelle qui donne sens à toute action culturelle. Avec la notion de «non-public», on glisse du registre de la probabilité à celui de la certitude, et les effets discriminants de ce glissement se ressentent sur la manière même dont sont perçues les différences culturelles de ceux que l'on désigne ainsi.[21] Après l'animation, d'autres formes d'action et de légitimation se sont fait jour dans la profession depuis la fin des années 70, dans un dialogue ambivalent avec la sociologie des publics.

III. Les freins à l'élargissement des publics

Si les professionnels militants reçoivent le message politique de la sociologie critique, ce n'est pas pour autant que leur idée du public se laisse décentrer à travers le regard sociologique. Ainsi que le souligne Jean-Claude Passeron, «les militants culturels ont toujours tendance à se représenter le progrès de leur influence sur les masses comme une simple démultiplication de celle qu'ils exercent sur les catégories

[21] Voir Laurent Fleury 2006, *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles*. Paris: Armand Colin, 35-39.

populaires les plus proches d'eux, géographiquement, politiquement ou culturellement».[22] Mais lorsque la profession se montre enfin sensible aux caractéristiques des publics mises au jour par la recherche sociologique, la foi dans la possibilité d'une transformation générale de la société par la culture commence déjà à faiblir. Les interrogations des professionnels sur leur position face au public se mettent à coexister avec une perte de confiance dans leur action. La réception de la sociologie correspond ainsi, paradoxalement, à l'éclatement du discours militant de l'action culturelle, éclatement auquel les sciences sociales avaient par ailleurs contribué à travers la remise en question du volontarisme institutionnel et la démystification de la naturalité supposée du désir de culture. Dès lors, plus la connaissance des publics se développe, plus le discours professionnel se partage entre la déploration et le pragmatisme, entre le constat attristé de l'échec de la démocratisation culturelle et la volonté de réajuster l'activité professionnelle selon des objectifs plus raisonnables. Dans le premier cas, on se sert de la sociologie pour forger le récit du combat des bibliothécaires en faveur de la démocratisation culturelle. Dans le deuxième cas, on la confine à un usage purement utilitaire, où l'enquête de public va plutôt dans le sens d'une démarche gestionnaire que dans celui d'une analyse intellectuelle mue par la curiosité désintéressée du chercheur. L'histoire de la réception de la sociologie par les bibliothécaires depuis les années 80 est l'histoire de ce clivage.

Le premier de ces discours réserve une place spéciale au couple sociologue-bibliothécaire. Le bibliothécaire, soucieux de ne pas tomber dans l'ethnocentrisme culturel (qui consiste dans l'universalisation de la culture légitime), doit tirer profit de l'objectivation des publics par la sociologie. Le regard indigène se confronte ainsi à une réalité qu'il n'aurait pas pu percevoir sans ce détour extérieur. Dans son intervention au congrès de 1984 de l'ABF, consacré au «Lecteur et [à] ses préoccupations», Nicole Robine se fait l'écho de cette tendance: «Transmettre les refus, les rejets ou les critiques des jeunes travailleurs à propos des bibliothèques, n'est-ce pas prendre le risque de blesser les professionnels des bibliothèques qui exercent leur métier avec une immense compétence et d'une manière qui va bien au-delà de la conscience professionnelles? […] Je ne suis pas bibliothécaire. […] Je n'ai pas l'intention d'adresser des critiques ou d'apporter des conseils à des professionnels qui n'en ont nul besoin. Vous savez beaucoup mieux que moi quels aménagements pourraient être apportés dans quelques bibliothèques pour accueillir et retenir les classes

[22] Jean-Claude Passeron 2006, *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*. Paris: Albin Michel, nouvelle éd., 478.

sociales que vous y rencontrez rarement et que vous aimeriez desservir davantage. Je me bornerai donc à évoquer l'image des bibliothèques que possèdent les jeunes travailleurs et à vous faire part des suggestions qui émanent de leurs propos au sujet des bibliothèques de prêt».[23] En revanche, le discours utilitaire part de l'idée qu'il y a confusion indue, dans l'étude de l'environnement social des bibliothèques, entre une démarche analytique et une démarche pragmatique. Dans cette perspective, la connaissance sociodémographique de la population à desservir s'intègre dans le processus de gestion et sert, d'une part, à repérer des publics cibles qui ne viennent pas à la bibliothèque pour mettre en œuvre des actions spécifiques les concernant (marketing) et, d'autre part, à mesurer l'impact de l'action de la bibliothèque sur la population (évaluation). L'enquête de public est soit une étude de marché, soit une étude de satisfaction. Ainsi, «la connaissance du milieu ne doit pas être confondue avec ce que l'on entend trop souvent comme la "connaissance du public". Cette dernière ne reflète trop souvent qu'une familiarité avec les usagers les plus assidus et les plus exigeants».[24] Dans un contexte idéologisé où le mot d'ordre est la «démocratisation culturelle», la sociologie donne ainsi le change à la politique culturelle, quand elle ne lui sert pas d'alibi pour son inefficacité.

Revenons maintenant à l'origine de ce clivage. Lorsque Jean-Claude Passeron, connu alors pour sa collaboration avec Pierre Bourdieu dans le domaine de la sociologie de l'éducation, fait ses premières interventions dans le monde des bibliothèques à la fin des années 70, les bibliothécaires savent déjà que les obstacles culturels sont d'ordre symbolique, et que pour les lever, il ne suffit pas de procéder à des améliorations matérielles (proximité géographique, gratuité). Ils avaient jusqu'alors réagi à ce problème par une nouvelle forme d'action culturelle, l'animation, non sans être conscients du fait qu'«à l'égard de ceux qui ne se sentent pas concernés par l'action culturelle, par les bibliothèques et par le livre, l'animation des bibliothèques est nécessairement sans objet.» Ainsi, «auprès des non-lecteurs, la bibliothèque doit avoir un rôle provocateur et créer le besoin du livre, non pas comme un outil intellectuel, mais comme un support de dialogue entre les personnes et comme une aide indissociable des problèmes de la vie quotidienne.» Pour aller à la rencontre du non-public, il faut même envisager de sortir la bibliothèque de ses murs.[25] Mais l'animation n'est

[23] Nicole Robine, *Les obstacles à la fréquentation des bibliothèques chez les jeunes travailleurs*. Dans: *Bulletin d'informations de l'ABF*, n° 125, 22-25.

[24] Thierry Giappiconi et Pierre Carbone 1997, *Management des bibliothèques*. Paris: Éd. du Cercle de la Librairie, 84, note 1.

[25] Les deux citations proviennent de l'article de Brigitte et Noë Richter, *Réflexions sur l'intégration et l'animation des bibliothèques publiques*, *op.cit.*

pas tant une remise en question de la culture légitime qu'une légitimation de genres et de procédés jugés jusqu'alors inappropriés en bibliothèque. Les interventions de Jean-Claude Passeron ont définitivement ébranlé cette croyance dans l'efficacité d'une extension et d'une diversification indéfinies de l'offre. Parmi ces contributions, nous retenons principalement sa communication aux journées d'étude organisées par la Bpi sous le patronage de la Direction du livre, sur le thème «Quelles recherches pour le livre demain?» (17-19 novembre 1978)[26]; l'enquête sur l'introduction de l'audio-visuel dans les bibliothèques publiques, menée en 1978-1979 sous sa direction par le Groupe interuniversitaire de documentation et d'enquêtes sociologiques (GIDES), à la demande de la Direction du livre[27]; son intervention au colloque d'Hénin-Beaumont sur le développement de la lecture dans la région Nord – Pas-de-Calais, qui s'est tenu peu après le changement politique de 1981 avec la participation de nombreux élus locaux, bibliothécaires, libraires, enseignants, animateurs culturels et chercheurs[28]; et enfin, ses prises de position dans le cadre du débat sur l'illettrisme qui a préoccupé les milieux professionnels dans les années 80-90.[29]

La première de ces interventions dresse un état des lieux des axes de recherche possibles en «sociologie des lecteurs», qui laisse entrevoir une extension des domaines déjà classiques: les enquêtes quantitatives (qui vont au-delà de la sociographie pour intégrer une dimension comparative et évolutive) et l'analyse des pratiques culturelles (où les «objets culturels» sont envisagés sous un aspect symbolique et la lecture est appréhendée dans sa relation à d'autres pratiques, notamment à celle de l'image). Ce sont surtout les recherches sur la genèse des pratiques culturelles, d'une part, et sur les niveaux et les types de lecture, d'autre part, qui sont amenées à se développer. Dans le premier cas, il s'agit non seulement d'étudier le rôle

26 Compte rendu par Alain-Marie Bassy. Document dactylographié, archives du service Études et recherche de la Bpi.

27 Les résultats de cette enquête ont été synthétisés dans Jean-Claude Passeron et Michel Grumbach (dir.) 1984, *L'œil à la page. Enquête sur les images et les bibliothèques*. Paris: Bpi/Centre Georges Pompidou, (une première synthèse signée par Jean-Claude Passeron, 1982, paraît sous le titre «Images en bibliothèque, images de bibliothèques» dans le *Bulletin des bibliothèques de France*, t. 27, n° 2, 69-83).

28 Francis Senet (dir.) 1981, *Lecture et bibliothèques publiques*. Actes du colloque d'Hénin-Beaumont (20-21 novembre 1981). Lille: ORCEP, 1981. Voir également le compte rendu de ce colloque dans le *Bulletin des bibliothèques de France*, n° 12, 703-704.

29 Jean-Claude Passeron 1986, *Le plus ingénument polymorphe des actes culturels: la lecture*. Dans: Claudie Tabet et Marie-Josèphe Buffin (dir.), *Bibliothèques publiques et illettrisme*. Paris: Ministère de la Culture. Direction du Livre et de la Lecture, 17-22 (nouvelle version: *Le polymorphisme culturel de la lecture*. Dans: Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique*, *op.cit.*: 509-523).

des socialisations premières dans la construction des rapports à la culture, mais également celui des institutions culturelles elles-mêmes, à travers une interrogation sur «les messages offerts au pratiquant» et sur la manière dont ils lui sont offerts. Dans le second cas, c'est le «lire» qui est au centre des préoccupations, à travers l'analyse de «l'utilisation que les lecteurs font de leur lecture». L'enquête de 1978-1979 sur les images en bibliothèque se situe à la convergence de ces différents axes de recherche. Il en ressort une invitation à prendre conscience d'une double illusion à l'œuvre dans le monde des bibliothèques. Premièrement, l'efficacité de l'offre. En effet, «il est facile d'offrir, mais difficile de faire prendre ce qu'on offre par le côté que l'on tendait. [...] La conformité des trajets aux sillons dessinés d'avance se voit toujours disputer l'appropriation significative de l'espace social par des cheminements venus d'ailleurs, détournements qui ont leur force parce qu'ils ont leurs règles.» Deuxièmement, «l'optimisme diffusionniste» qui croit pouvoir étendre à tous, par la multiplication matérielle des biens et des équipements, la culture légitime. L'«ethnocentrisme culturel» est sourd et aveugle à la signification de tout ce qui reste en dehors de sa portée, notamment aux cultures populaires.[30] Le discours volontariste des professionnels se trouve ainsi ébranlé à travers cette constatation simple: il y a du jeu entre ce qui est offert et l'usage qui en est fait. L'arraisonnement de la fréquentation et des usages à l'offre est une illusion des bibliothécaires.

En 1981, le colloque d'Hénin-Beaumont se situe dans le prolongement des années militantes. La lecture publique est ici un moyen de combattre les inégalités sociales, et les freins à lecture sont liés aux conditions d'«appropriation réelle des biens et des services offerts par les diverses catégories de population, sachant qu'offrir des biens nombreux et diversifiés est insuffisant tant que l'on n'a pas véritablement donné les moyens matériels et intellectuels pour que le public fasse sien ce qui est offert.»[31] Comment amener à la lecture, qui est un moyen de lutte contre l'exclusion, un public qui s'auto-exclut des espaces d'offre de lecture? Dans ce contexte, l'intervention de Jean-Claude Passeron[32] est originale à plusieurs titres. D'après lui, la bibliothèque comme institution sociale est porteuse de certaines valeurs, son offre est une «proposition de sens» qui ne saurait se concevoir sur un mode purement redistributif. En face, des «noyaux durs de "résistance" à la lecture», dotés de valeurs qui leurs sont

30 *L'œil à la page*, *op.cit.*, 292-293.

31 Voir, respectivement, l'avant-propos de Noël Josèphe, Président du Conseil régional, et l'introduction théorique de Bernadette Seibel. Dans: *Lecture et bibliothèques publiques*. Actes du colloque d'Hénin Beaumont, *op.cit.*, 1 et 4-7.

32 Selon une expression de Jean-Claude Passeron: voir *L'œil à la page*, *op.cit.*, 292-293.

propres, ne se laissent pas séduire pas ce qui leur est proposé. En d'autres termes, si l'offre de la bibliothèque ne trouve pas toujours preneur, c'est parce qu'elle demeure prisonnière de l'univers culturel des bibliothécaires. Première conséquence: la notion de non-public perd ainsi tout fondement. Car le non-public, qui ne cesse d'échouer à devenir un véritable public, appartient au registre de la ressemblance, tandis qu'une culture populaire ne se définit plus par ses manques en comparaison du modèle savant, mais représente «un univers aussi positif et aussi structuré que tout autre univers culturel». Seconde conséquence: la manière d'offrir doit changer. Car, s'il ne faut pas renoncer à produire une familiarité avec le livre dans les milieux sociaux qui en sont éloignés, la solution ne va plus dans le sens d'une acculturation mais dans celui d'une conjonction de deux opérations contradictoires: d'une part, une pédagogie de l'offre axée sur l'enseignement des codes et des techniques qui donnent accès à la culture savante; d'autre part, un déplacement en direction des cultures les plus spontanées et les plus différentes de la culture savante.

En guise de conclusion, selon les formes de légitimation que les études de public fournissent à la profession, nous sommes maintenant en mesure de distinguer quatre étapes, ou plutôt quatre chemins différents et parfois parallèles qu'ont empruntés les discours et les pratiques des bibliothécaires français: «l'optimisme diffusionniste»[33] (extension de l'offre et élimination des obstacles matériels à la fréquentation, connaissance du lectorat réel, sociologie quantitative); le volontarisme contraint (volonté de réduire les obstacles symboliques à l'appropriation véritable de l'offre proposée, continuation de la politique de l'offre, réception des premiers travaux de la sociologie critique, mais pas de véritable investissement de cette discipline par les professionnels); le volontarisme découragé (basculement progressif dans le modèle de la réponse à la demande, développement d'une sociologie des usages, mais imaginaire professionnel nourri par l'intériorisation de l'échec de la démocratisation culturelle); la gestion rationnelle de l'offre de bibliothèque (enquêtes sociologiques effectuées à des fins utilitaires).

---

[33] Dans le cadre du carrefour consacré à «La lecture: une nécessité pour tous?». *Ibidem*, 285-290.

Le Catalogue collectif du patrimoine bibliographique espagnol. La présence du livre antique et roumaine dans les bibliothèques espagnoles.

JARABA ANGELES MARTIN
Ministry of Culture – Madrid

Dans les lignes suivantes on tracera un parcours par les étapes du projet du Catalogue collectif du patrimoine bibliographique espagnol depuis ses origines jusqu'à présent actuel marquage par elle était des Nouvelles technologies et on élaborera un profil de la présence de la Roumanie dans l'ancien livre dans le cadre des bibliothèques espagnoles.

Puisqu'une des principales fonctions du Catalogue Collectif du Patrimoine Bibliographique est celle d'effectuer un inventaire et une description les collections et de les fonds bibliographiques existants dans les bibliothèques espagnoles, ou elles soient publiques ou privées que par leur antiquité, richesse ou singularité ils font partie du patrimoine bibliographique espagnol, il est nécessaire d'établir, dès le début, le concept de Patrimoine Bibliographique dans la législation espagnole.

Son concept est défini dans l'article 50 de la Loi 16/1985 de Patrimoine Historique espagnol et est composé de:

- Toutes les bibliothèques et collections bibliographiques de propriété publique, de chacune des Administrations, Centrale, Autonome ou Municipale
- Les oeuvres à caractère unitaire ou en série, en écriture manuscrite ou imprimée appartenant à des propriétaires privés ou particuliers, dont n'est pas composée l'existence au moins de trois exemplaires dans les bibliothèques ou les services publics.
- S'augmenté le régime de patrimoine bibliographique aux exemplaires d'éditions de films, de disques, de photographies matérielles audio-visuelles et d'un autres semblables quel que soit son support matériel.

Au moment du transfert des registres au *Catalogue Collectif du Patrimoine Bibliographique* on applique le concept «d' Espagnol» compris dans le cadre de la territorialité, en reprenant de cette manière les données des biens qui sont trouvés dans l'Espagne, ou soient publié ou imprimés dans le territoire national ou bien parce qu'ils lui aient été apporté à un certain moment de leur histoire.

La nécessité de régler les aspects relatifs au *Patrimoine Historique espagnol* commence à avoir son reflet dans la législation du siècle XIX avec une doctrine juridique visant à sa protection, mais il ne sera pas jusqu'au siècle XX quand on dictera les premières lois, concrètement en 1933 (*Loi de du 13 mai modifiée par la loi de du 22 décembre 1955 sur la défense, la conservation et l'accroissement de patrimoine historique-artistique national*).

Le cadre légal lequel se base l'actuel projet de Catalogue Collectif de Patrimoine Bibliographique commence dans le *règlement du Réservoir Légal de du 1958*. Il établit l'obligation légale des imprimeurs espagnols de livrer cinq exemplaires de toutes les oeuvres qu'ils impriment pour être déposés dans les bibliothèques de propriété étatique.

La suit, chronologiquement la *Constitution espagnole de décembre 1978* dans ses articles 9, 44, 46, 48, 50 148 et 149.

Il est dans l'article nombre 46 où on établit que tous les pouvoirs publics devront garantir la protection du patrimoine historique, culturel et artistique et promouvoir leur enrichissement sans discriminer le régime juridique et la propriété à auxquels ils sont soumis et que la loi pénale doit sanctionner les attentats contre ce dernier.

Dans le reste des articles 9, 44, 48 et 50 reconnaît le droit de tous les citoyens de prendre part et de jouir de la culture et détermine que les pouvoirs publics doivent faciliter et protéger ce droit ainsi que promouvoir la science et la recherche scientifique et technique au bénéfice de l'intérêt général.

Dans l'article 149 concrètement, on attribue à l'État la responsabilité dans le cadre culturel et il lui réserve les compétences sur la défense du patrimoine culturel face à l'exportation illégale et la spoliation et la reconnaît comme devoir et attribution essentielle, le service de la culture et sa capacité pour faciliter la communication culturelle entre les Communautés Autonomes.

La Loi 16/1985, du 25 juin de Patrimoine historique espagnol, établit la nécessité de l'élaboration d'un *Catalogue Collectif de Patrimoine Bibliographique* comme véhicule pour la connaissance, la protection

et la diffusion du Patrimoine Bibliographique espagnol et comme par l'intermédiaire pour la sélection des biens qui doivent être inscrits dans l'Inventaire Général de Biens Meubles et dans le Registre Général de Biens d'Intérêt Culturel.

Il est par le *Décret royal 111/1986* par lequel on détermine l'assignation du Catalogue Collectif de Patrimoine Bibliographique à la Direction Générale le Livre, les Archives et les Bibliothèques du Ministère de la Culture dans les projets de la Sous-direction Générale de Coordination Bibliothécaire.

On établit la nécessité de la signature de conventions de collaboration avec les Communautés Autonomes et on établit les données qui doivent être recueilli dans la description bibliographique et d'exemplaires des fonds inclus dans le Catalogue.

En vertu à l'article 2 de la Constitution espagnole de 1978, il est reconnu et garantit le droit à l'autonomie, et comme il est décrit dans son titre VIII s'établit l'organisation territoriale de l'État dans des Communautés Autonomes.

Les matières qui deviennent de la compétence de ces Communautés Autonomes sont réglées par l'article 148 et entre elles on trouve celles relatives des musées, à bibliothèques et à conservatoires de musique d'intérêt pour la Communauté Autonome.

Suite à cet article on établit une division territoriale de 17 Communautés Autonomes lesquelles approuvent entre 1979 et 1983 de Statuts d'Autonomie. En ces derniers on rassemble les compétences exclusives relatives à des archives, bibliothèques et musées et on fait mention au patrimoine historique, artistique ou culturel situé dans ses limites territoriales.

Comme il a été déjà mentionné précédemment, l'article 149 de la *Constitution*, rassemble les compétences exclusives des États quant à la défense du patrimoine culturel, artistique et monumental espagnol contre l'exportation et la spoliation. De la même manière, on indique le transfert de gestion en matière de musées, de bibliothèques et d'archives de propriété étatique.

Ce point est développé dans la *Loi de Patrimoine Historique espagnol* et reconnaît la compétence réglementaire de l'État en matière de musées et de bibliothèques de la propriété étatique en pouvant être transférée la gestion mais non ni la réglementation sur ces institutions ainsi que les Communautés doivent appliquer cette réglementation mais qui ne peut pas émaner de d'eux-mêmes.

Le *Catalogue Collectif de Patrimoine Bibliographique espagnol* se forme comme l'instrument de base pour la protection du patrimoine et on met en pratique l'exigence légale de prévoir les conditions spécifiques requises par les divers types de matériels qui constituent le patrimoine bibliographique. La fonction primitive du Catalogue est la localisation des exemplaires encadrés dans les catégories établies pour le *Patrimoine Bibliographique*.

En suivant María Dexeus dans son travail sur le *Catalogue Collectif de Patrimoine Bibliographique espagnol (ANABAD, 1997)* on peut établir une série *d'antécédents à l'actuel projet***.**

Le *Service National d'Information Bibliographique* créé en 1952, il avait la finalité de doter au pays des instruments de base pour la diffusion de la connaissance des ressources bibliographiques, ainsi que la participation de l'Espagne dans les projets de coopération internationale.

Dans un premier temps les données recueilli par ce Service sont centrées les imprimés précédents au siècle XIX et fruit de cela a commencé à être publiée en 1954 la *Liste d'oeuvres versées dans les bibliothèques espagnoles*. En 1959 on a publié le premier numéro de la Bibliographie espagnole avec d'elle fait le compte rendu de la production imprimée de 1958. Á partir de 1970 on publié les éditions provisoires des catalogues collectifs de incunables et de imprimés du siècle XVI.

Il est en 1972 quand on créera le *Service National du Trésor Documentaire et Bibliographique* en étant soit l'antécédent direct de l'actuel Catalogue Collectif de Patrimoine Bibliographique espagnol.

Le projet développé de nos jours est passé par plusieurs *étapes* depuis une première phase avec de photocopies de catalogues de fiches de bibliothèques des fonds de l'ancien livre jusqu'à l'étape actuelle influencé pour l'application des systèmes informatiques avec le travaille et la consulte en ligne.

Dans un premier temps, comme il a été déjà signalé, on a commencé le travail à recourir à la photocopie des fiches de bibliothèques dépositaires d'anciennes oeuvres comme la Bibliothèque Nationale, Bibliothèques publiques provinciales, bibliothèques provinciales, universitaires, d'Académies royales, etc. Fruit de ce travail ont été publié les catalogues provisoires d'oeuvres du siècle XVI et d'incunables:

- *Catálogo Colectivo de obras impresas en los siglos XVI al XVIII existentes en las bibliotecas españolas...:* siglo XVI. – Edición

provisional. – Madrid: Dirección General del Libro y Bibliotecas, Biblioteca Nacional, 1972-1984. – 15v. Es en realidad una reproducción de las fichas.

- *Catálogo General de Incunables en Bibliotecas Españolas* / coordinado y dirigido por Francisco García Craviotο. – Madrid: Dirección General del Libro y Bibliotecas, Biblioteca Nacional, 1989. – 2v.

La *seconde étape* du Catalogue Collectif du patrimoine bibliographique espagnol s'est centrée la formation d'un catalogue base celui qui seraient enregistré les monographies imprimées des siècles XVII-XIX. En principe d'ont choisi une série de bibliothèques de Madrid, comme la Bibliothèque Nationale, la Bibliothèque du Palais royal, de l'Université d'Alcala, Athénien de Madrid, Bibliothèque Centrale Militer, Académie espagnole, etc.

Pour l'élaboration du catalogue de base on a employé un système rotatoire pour lui éviter de la reproduction d'exemplaires. Dans chaque bibliothèque on ajoute seulement la description de ceux-là dont l'édition n'est pas déjà reprise et uniquement la localisation de ceux-là dont l'édition n'est pas enregistrée. On distribue entre les bibliothèques participant le catalogage des imprimés selon la première lettre des en-têtes d'auteur pour ensuite effectuer l'échange de registres entre ces dernières et compléter toute la correspondant aux exemplaires conservés dans chacune d'elles.

Dans les oeuvres du siècle XVII on a décidé la révision et le nouveau catalogage a vu des exemplaires, pendant que pour les oeuvres du siècle XIX on est allé aux catalogues de fiches mais avec la possibilité d'aller directement à l'oeuvre. A commencé dans cette étape la reconversion des registres en format automatisé pour la création d'une base de données qui faciliterait la recherche et la récupération de l'information par les chercheurs.

À ce premier moment de déchargement ont identifié de nombreuses erreurs dans les registres ce qui a motivé le changement de méthodologie du travail et les systèmes de récupération.

Le résultat initial a été une base de données avec des registres d'oeuvres des siècles XV à au XIX qui est disponible pour ce qui est professionnels de la catalogage du Projet au moyen de listings et à travers un système d'information automatisé géré par le Ministère de la Culture appelés PIC (Points d'information culturelle) on a accompagné de la publication imprimée des registres des siècles XVII et XIX.

- *Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español: siglo*

XVII. – Madrid: Arco: Dirección General del Libro y Bibliotecas, 1988. – V. 1-3: letras A-C

- *Catálogo Colectivo del Patrimonio Biblográfico Español: siglo XIX*. – Madrid: Arco: Dirección General del Libro y Bibliotecas, 1989. – Vol. 1-4: letra A.

Vu les difficultés apparues dans l'élaboration du catalogue de base, la coopération avec les Communautés Autonomes et l'implantation d'un système automatique plus avancé est nécessaire pour la viabilité du Projet. Les signatures de conventions selon les Communautés et les dates de début sont:

- Andalucía 1989,
- Aragón 1989,
- Asturias 1988,
- Baleares 1992,
- Canarias 1989,
- Cantabria 1997,
- Castilla-La Mancha 1993,
- Castilla y León 1989,
- Cataluña 1990,
- Comunidad Valenciana 1989,
- Extremadura 1997,
- Galicia 1989,
- La Rioja 1997,
- Madrid 1990,
- Murcia 1989,
- Navarra 1996
- País Vasco 1994.

De cette manière commence la *troisième étape*, dans laquelle elle est plongé actuellement.

Un des premiers *objectifs* fixés est la création d'un inventaire qui sert d'instrument aux Administrations Publiques valide pour la localisation du Patrimoine Bibliographique et ainsi pouvoir adopter les mesures de protection nécessaires. Non moins importante, c'est sa contribution comme moyen incontestable pour la recherche est tant en ce qui concerne le livre comme du matériel physique susceptible d'études comme aux différentes branches du savoir.

Si dans un premier temps on a donné priorité au catalogage des fonds institutions ecclésiastiques et ordres religieux puisqu'on prétendait élaborer un inventaire de ses biens favorisé par la restriction d'aliénation du ces derniers marquée dans la Loi de Patrimoine Historique, d'abord jusqu'à 2005, le plus tard étendue, il ne faut pas oublier que la véritable articulation du Catalogue avec les institutions ecclésiastiques est menée à bien au moyen des Communautés Autonomes qui ont établi des commissions mixtes et ont signé des conventions pour le catalogage et la protection du Patrimoine Historique.

Avec les autres bibliothèques privés on facilité la localisation et l'inclusion de fonds grâce aux avantages fiscaux offerts par l'État.

Il ne faut encore ainsi pas oublier que le plus grand volume d'oeuvres versées dans le Catalogue viennent du travail dérivé des conventions signées avec les Communautés Autonomes. Ceux-ci supposent la contribution d'une certaine quantité économique fixée chaque année et qu'ils sont distribués de manière suivante: un 60% par la Communauté Autonome et un 40% par le Ministère de la Culture qui est destiné au paiement du personnel qui catalogue.

Chaque Communauté compte un groupe de professionnels, coordonné par un responsable dans chacune de d'elles, qui procèdent au catalogage des fonds les différentes institutions et les bibliothèques, que plus tard elles envoient au Service du Catalogue Collectif pour leur intégration dans la base de données. Une fois qu'ils ont á Madrid, on procède à sa révision, collationne et purification avant d'être intégrés pour éviter la duplicité des données.

Le critère chronologique établi est l'année 1958 dérivée du règlement du Réservoir Légal. La loi présuppose qu'à partir de cette date on trouve dans les institutions publiques le nombre d'exemplaires suffisants (au moins trois exemplaires). On ne doit pas même appliquer à des oeuvres manuscrites ni à des exemplaires qu'en étant des éditions précédentes ou postérieures à 1958 ont des caractéristiques spéciales comme annotations manuscrites, reliures riches, ou bien exemplaires d'institutions privées dans de parfaites conditions de conservation d'éditions qui sont incomplètes ou détériorées dans des institutions publiques.

Les documents recueillir dans le Catalogue collectif du patrimoine vont depuis manuscrits et matériels spéciaux comme musique manuscrite, affiches et archives personnelles, en passant par incunables, monographies imprimées depuis les siècles XVI à au XX, matériels et publications périodiques des siècles XVII à au XX.

À date d'aujourd'hui la base de données du Catalogue Collectif contient:

- 897.814 registres bibliographiques
- 2.533.573 registres d'exemplaire
- 762 bibliothèques espagnoles, tant publiques comme privées.

Pour son catalogage on choisit comme format de codage de données le *format IBERMARC* (bien que dans un futur on pose le changement à MARC 21), et les *Règles de Catalogage espagnoles* et les *normes ISBD Unifiées*

pour la description bibliographique et la rédaction de points d'accès, bien qu'il soit bien certain qu'étant donné le caractère spécial du projet et la variété des matériels on adopte des pratiques propres pour le Catalogue Collectif.

Pour chaque type de matériel on a élaboré dans le Service lui-même une série de manuels qui sont livré aux différents groupes qui catalogue et aux centres participant pour que dans la mesure du possible on puisse suivre les mêmes règles et enrichir ainsi les registres et les faire plus accessibles aux utilisateurs.

Les *données bibliographiques* qu'ils sont contemplés vu l'exemplaire peuvent être résumées de la manière suivante:

- Éditions: auteur, titre, données d'édition et publication, description physique (en incluant des signes typographiques), notes, série, secondaires, etc.
- Exemplaires: bibliothèque, signe topographique, reliure, condition physique, notes manuscrites, origine et marques de propriété (ex – libris), parties qui manquent, etc.
- Quelques particularités
    - Incunables: brève description et régularisée avec renvoi à des répertoires internationaux
    - Publications périodiques: description le plus complète possible avec indication changements d'imprimeur, organismes ou rédacteurs, variantes de titre, titres en rapport, relations complexes et de toute information susceptible de rendre reconnaissable la publication tout au long de sa vie, puisque dans beaucoup de bibliothèques elles sont encore traitées comme monographies. Il s'agit d'indiquer au moyen d'un seul registre d'exemplaire les nombres que conserve chaque bibliothèque en indiquant ou les signes et les années complètes ou incomplètes dont il dispose.

Pour une coordination correcte avec les différents centres on livre à chaque groupe ou à centre participant un DVD de travail avec la base de données du Catalogue Collectif, où ils peuvent consulter les données des registres déjà recueilli. On emploie le Système intégré de gestion bibliothécaire Absys et en plus de permettre la recherche de registres inclut une option pour le catalogage de nouveaux exemplaires qui seront enregistré dans des archives qui seront postérieurement envoyées au Service du

Catalogue Collectif dans DVD, et fichiers joints, pour être analysés et être épurés. Actuellement, nous adopterons une nouvelle version AbsysNET qui permettra travailler directement dans Internet.

Il permet une option préalable à déchargement qui facilite la purification et la détection des registres bibliographiques ou exemplaires nouveaux, des informations d'éditions déjà incluses dans la base et détection de registres doublés. Tout ce travail est directement effectuée dans le Service Central à Madrid, en supposant un travail énorme mais essentiel pour maintenir la qualité de la base de données et de favoriser une diffusion optimale de l'information.

Jusqu'à présent le nombre de bibliothèques incluses dans le Catalogue Collectif avoisinent les 761 entre des institutions privées et publiques. Pour faire une brève relation de ces dernières il peut être distingué entre:

- **Bibliothèques et centres de propriété publics.**

Bibliothèque Nationale, Bibliothèque du Palais royal, bibliothèques des Communautés Autonomes, bibliothèques publiques de l'état, bibliothèques municipales ou députations, bibliothèques de ministères, de musées, bibliothèques militaires, bibliothèques d'universités publiques, bibliothèques d'instituts d'enseignement secondaire, bibliothèques d'Académies royales et archives historiques, bibliothèque du Sénat, etc.

- **Bibliothèques du secteur privé.**

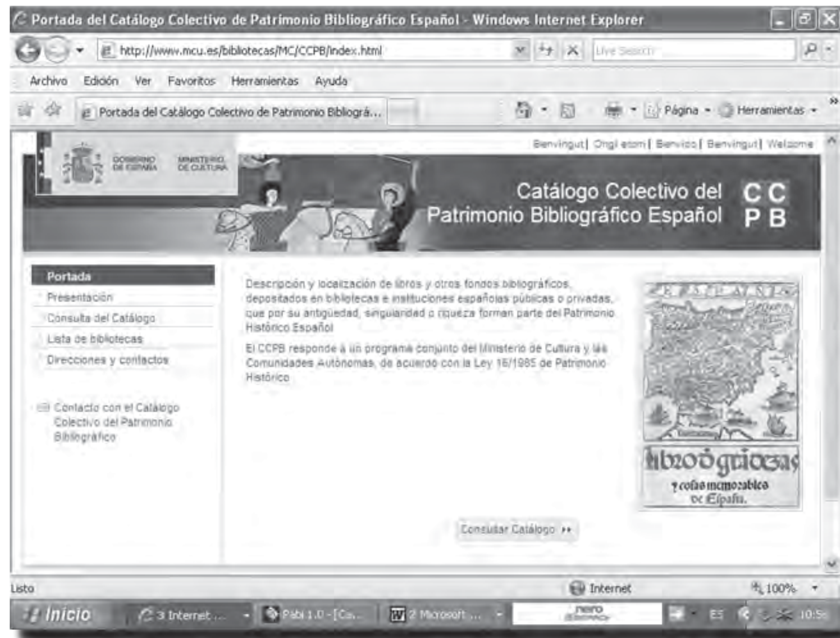
Bibliothèques ecclésiastiques: bibliothèques de monastères, de couvents, abbayes et ordres religieux en général, universités de l'Église, bibliothèques, archives et musées capitulares.

Bibliothèques d'autres institutions privées et bibliothèques de particuliers comme: casinos, Athéniens culturels, fondations, sociétés d'amis du pays, collèges professionnels, universités privés, etc.

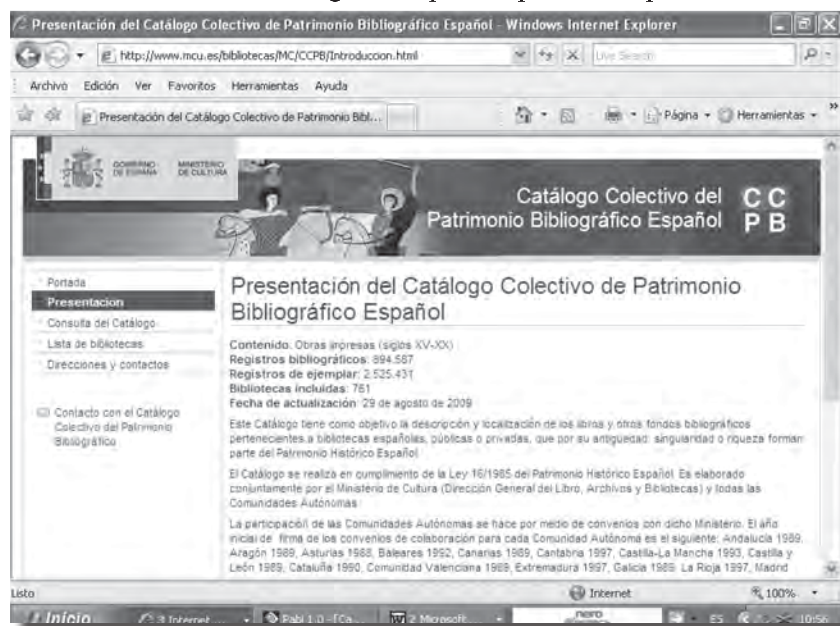
La *diffusion* est effectuée tant au moyen du périodique livré DVD aux bibliothèques participant qu'elle contient la base de données du Catalogue collectif, comme d'un serveur Z 39.50 qui facilite la consultation et décharge en ligne des registres bibliographiques.

Mais, peut surtout être consulté en ligne dans la direction http: // www.mcu.es/bibliotecas/MC/CCPB/index.html. Quelques exemples de recherche à travers Internet sont:

L'écran de présentation du Catalogue dans Internet est présenté de la manière suivante:



Depuis «Consultation du Catalogue» on permet plusieurs options de recherche:



Sur l’écran suivant on offre un listing avec les documents trouvés qui répondent au terme de la recherche. En poussant sur chacun des titres on permet l’accès au registre bibliographique et à l’indication de données d’exemplaire.

Consulta del Catálogo - Windows Internet Explorer

http://www.mcu.es/patrimoniobibliografico/cargarFiltroPatrimonioBibliografico.

Archivo Edición Ver Favoritos Herramientas Ayuda

Consulta del Catálogo

GOBIERNO DE ESPAÑA MINISTERIO DE CULTURA

Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español CCPB

Portada
Presentación
Consulta del Catálogo
Lista de bibliotecas
Direcciones y contactos

Contacto con el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico

Consulta del Catálogo

« sobre la ayuda de Consulta al Catálogo del Patrimonio Bibliográfico

General: RUMANIA
Nombre de persona o entidad:
Título:
Lugar Publicación:
Impresor o editor:
Fecha: entre y

Internet 100%

Inicio 3 Int... Pabi I... 2 Mic... Mis siti... ES 11:00

Consulta del Catálogo - Windows Internet Explorer

http://www.mcu.es/patrimoniobibliografico/buscarPatrimonioBibliografico.do

Archivo Edición Ver Favoritos Herramientas Ayuda

Consulta del Catálogo

GOBIERNO DE ESPAÑA MINISTERIO DE CULTURA

Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español CCPB

Portada
Presentación
Consulta del Catálogo
Lista de bibliotecas
Direcciones y contactos

Contacto con el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico

Consulta del Catálogo

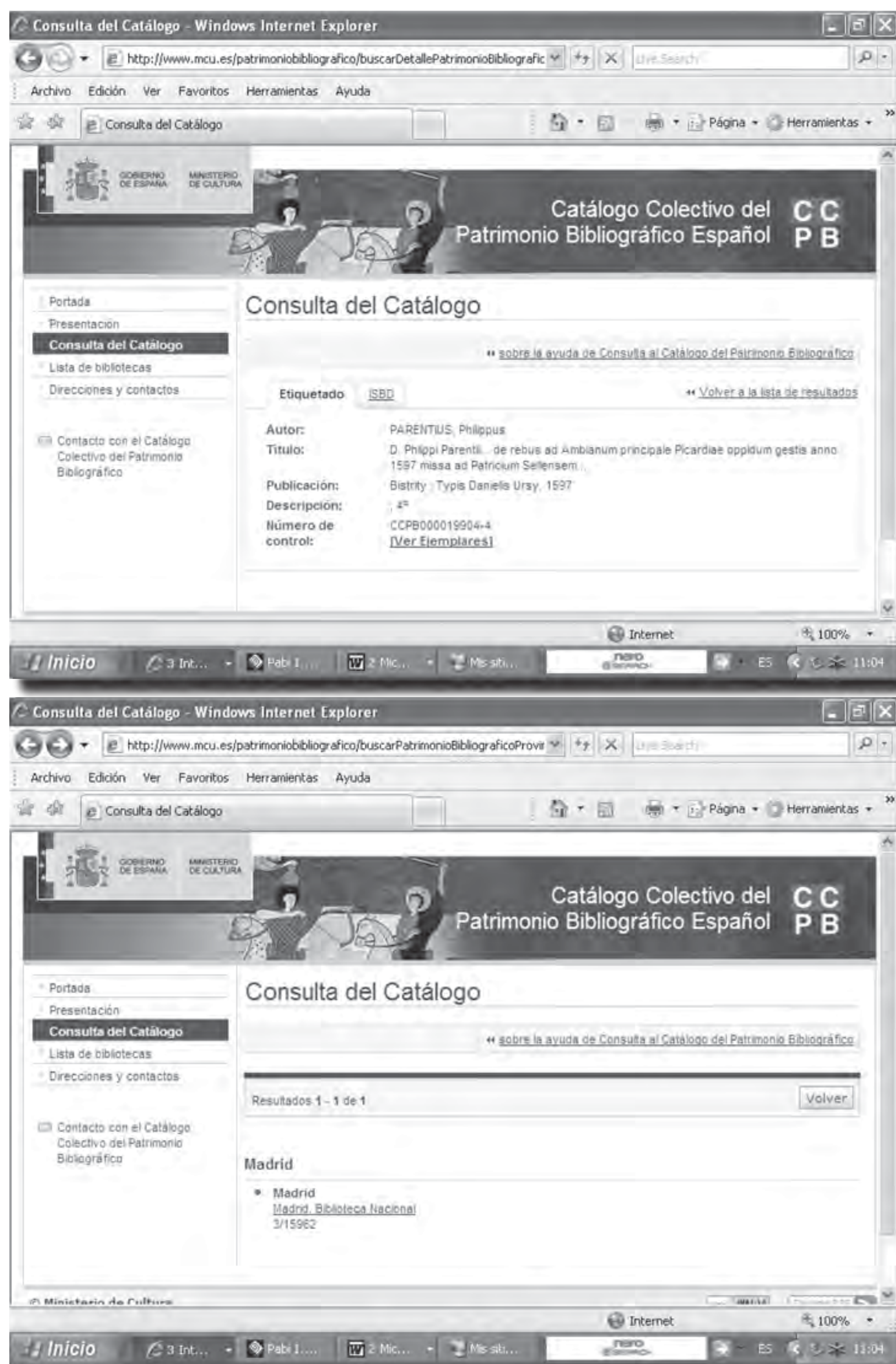
« sobre la ayuda de Consulta al Catálogo del Patrimonio Bibliográfico

Resultados 1 - 15 de 218 Nueva Búsqueda

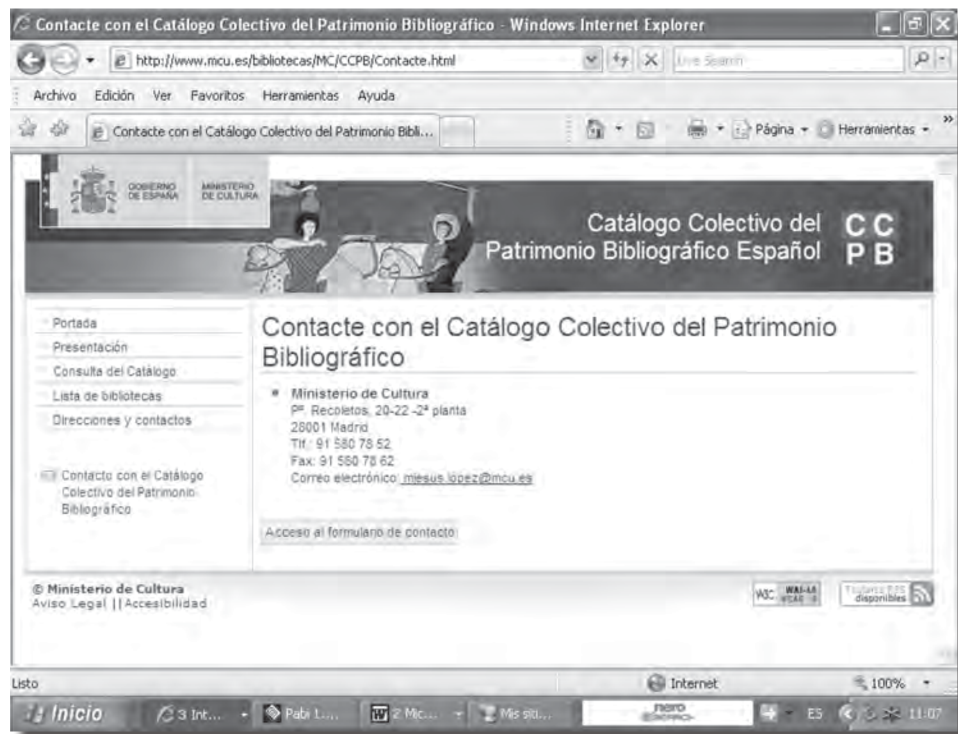
- D. Philppi Parentii... de rebus ad Ambianum principale Picardiae oppidum gestis anno 1597 missa ad Patricium Sellensem...
  Bistrity : Typis Danielis Uray, 1597
  CCPB000019904-4
  [Ver Ejemplares]
- Actes et documents relatifs à l'histoire de la régénération de la Roumanie / publiés par Genadius Petrescu, Démètre A. Sturdza et Démètre C. Sturdza = Acte si documente relative la istoria Renascerei Romaniei / publicate de Ghenadie Petrescu, Dimitrie A. Sturdza si Dimitriei C. Sturdza
  Bucuresci : [s.n.], 1888-1896 (Tipografia Carol Göbl)
  CCPB000084063-7
  [Ver Ejemplares]
- Les bonnets de la Countesse : comedie / par V. Alecsandri

http://www.mcu.es/patrimoniobibliografico/buscarDetallePatrimonioBibliografico. Internet 100%

Inicio 3 Int... Pabi I... 2 Mic... Mis siti... ES 11:02


Consulta del Catálogo - Windows Internet Explorer
http://www.mcu.es/patrimoniobibliografico/buscarDetallePatrimonioBibliografic
Archivo Edición Ver Favoritos Herramientas Ayuda
Consulta del Catálogo
Página Herramientas
Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español
C C P B
Portada
Presentación
Consulta del Catálogo
Lista de bibliotecas
Direcciones y contactos
Contacto con el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico
Consulta del Catálogo
sobre la ayuda de Consulta al Catálogo del Patrimonio Bibliográfico
Etiquetado ISBD
Volver a la lista de resultados
Autor: PARENTIUS, Philippus
Título: D. Philippi Parentii ... de rebus ad Ambianum principale Picardiae oppidum gestis anno 1597 missa ad Patricium Sellensem ...
Publicación: Bistrity : Typis Danielis Ursy, 1597
Descripción: ; 4º
Número de control: CCPB000019904-4
[Ver Ejemplares]
Internet
100%
Inicio
11:04
Consulta del Catálogo - Windows Internet Explorer
http://www.mcu.es/patrimoniobibliografico/buscarPatrimonioBibliograficoProvi
Archivo Edición Ver Favoritos Herramientas Ayuda
Consulta del Catálogo
Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español
C C P B
Portada
Presentación
Consulta del Catálogo
Lista de bibliotecas
Direcciones y contactos
Contacto con el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico
Consulta del Catálogo
sobre la ayuda de Consulta al Catálogo del Patrimonio Bibliográfico
Resultados 1 - 1 de 1
Volver
Madrid
Madrid
Madrid. Biblioteca Nacional
3/15962
Internet
100%
Inicio
11:04

Il est possible d'effectuer des consultations par écrit directement au Service du Catalogue Collectif de Patrimoine Bibliographique depuis la même page web d'accès à ce dernier, en mettant en contact avec le Responsable de Secteur:

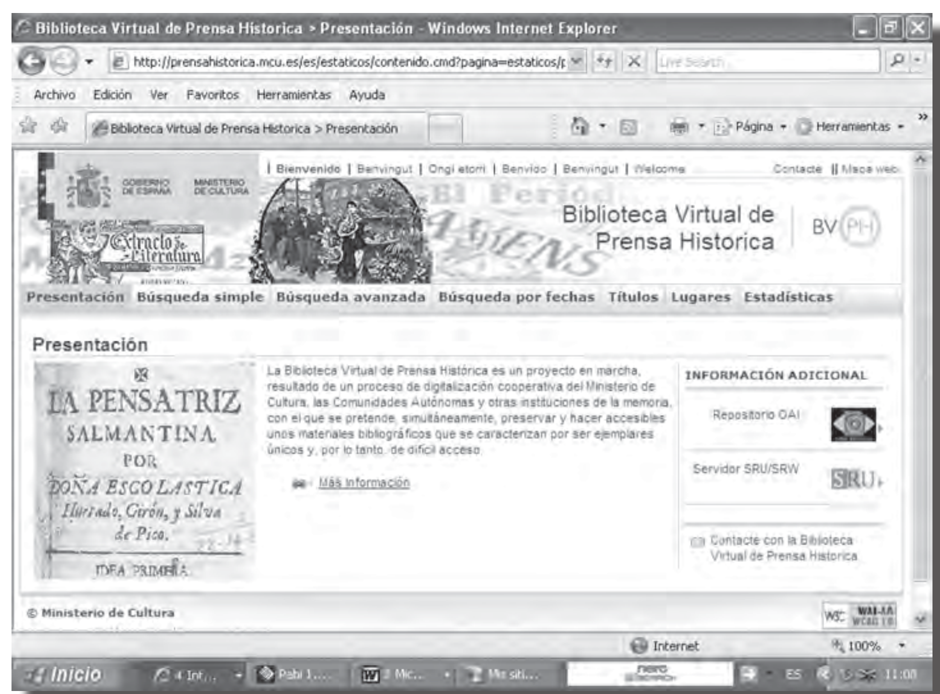


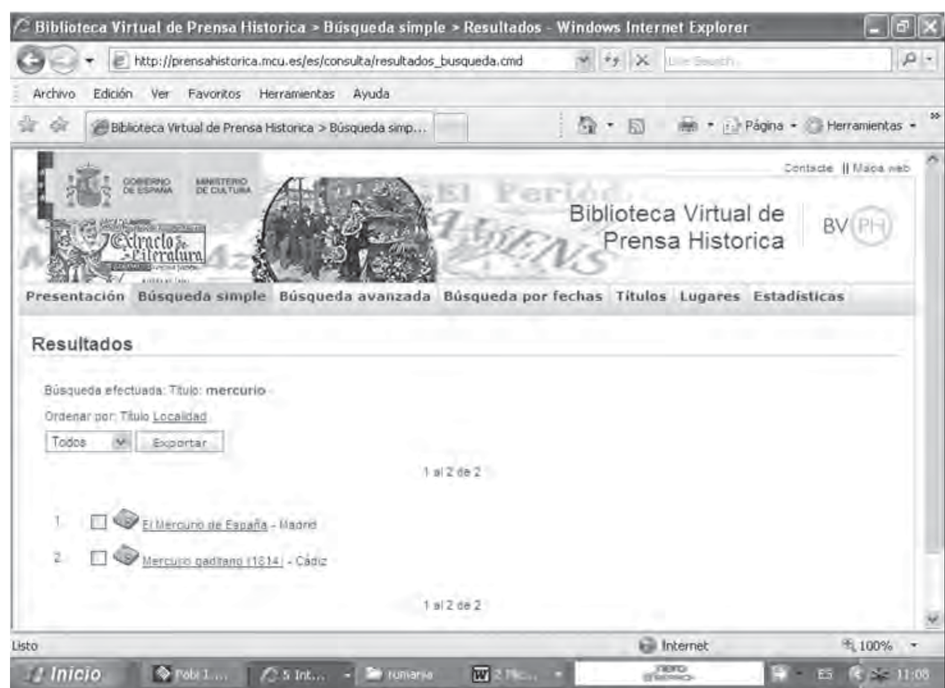
Il peut aussi être fait mention à la participation du Catalogue Collectif dans d'autres projets de la Sous-direction Générale de Coordination Bibliothécaire pour la conservation et la diffusion de l'ancien fonds des bibliothèques espagnoles comme par exemple: *Bibliothèque Virtuelle de Presse Historique* et la *Bibliothèque Virtuelle de Patrimoine Bibliographique* dans lesquels on peut trouver registres bibliographiques et d'exemplaire d'éditions de fond de plusieurs bibliothèques, beaucoup de d'eux surveillé à son tour dans la base de données du Catalogue collectif.

L'accès à la *Bibliothèque virtuelle de presse historique* est possible à travers Internet dans l'URL:

http: //prensahistorica.mcu.es/es/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/presentacion

Au moyen des options recherche simple et recherche avancée, on accède aux titres de publications périodiques entre les siècles XIX et XX qui sont conservés dans les bibliothèques espagnoles (bibliothèques publiques, universités, Athéniens, fondations). On peut consulter tant le registre bibliographique et d'exemplaire comme aux images numériques de ces publications.


Biblioteca Virtual de Prensa Historica > Presentación - Windows Internet Explorer
http://prensahistorica.mcu.es/es/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/
Archivo Edición Ver Favoritos Herramientas Ayuda
Biblioteca Virtual de Prensa Historica > Presentación
Página Herramientas
| Bienvenido | Benvingut | Ongi etorri | Benvido | Benvingut | Welcome
Contacte || Mapa web
Biblioteca Virtual de Prensa Historica
BV PH
Presentación Búsqueda simple Búsqueda avanzada Búsqueda por fechas Títulos Lugares Estadísticas
Presentación
LA PENSATRIZ SALMANTINA POR DOÑA ESCOLASTICA Hurtado, Girón, y Silva de Pico. IDEA PRIMERA
La Biblioteca Virtual de Prensa Histórica es un proyecto en marcha, resultado de un proceso de digitalización cooperativa del Ministerio de Cultura, las Comunidades Autónomas y otras instituciones de la memoria, con el que se pretende, simultáneamente, preservar y hacer accesibles unos materiales bibliográficos que se caracterizan por ser ejemplares únicos y, por lo tanto, de difícil acceso.
Más información
INFORMACIÓN ADICIONAL
Repositorio OAI
Servidor SRU/SRW
Contacte con la Biblioteca Virtual de Prensa Historica
© Ministerio de Cultura
Internet
100%
Inicio


Biblioteca Virtual de Prensa Historica > Búsqueda simple > Resultados - Windows Internet Explorer
http://prensahistorica.mcu.es/es/consulta/resultados_busqueda.cmd
Archivo Edición Ver Favoritos Herramientas Ayuda
Biblioteca Virtual de Prensa Historica > Búsqueda simp...
Página Herramientas
Contacte || Mapa web
Biblioteca Virtual de Prensa Historica
BV PH
Presentación Búsqueda simple Búsqueda avanzada Búsqueda por fechas Títulos Lugares Estadísticas
Resultados
Búsqueda efectuada: Título: mercurio
Ordenar por: Título Localidad
Todos Exportar
1 al 2 de 2
1. El Mercurio de España - Madrid
2. Mercurio gaditano (1814) - Cádiz
1 al 2 de 2
Listo
Internet
100%
Inicio

LDR			00000cas a22000004b 4500
001			BVPH2003001571
003			BVPH
005			20050222090709.0
007			cr gn 008|aada
008			040213q18uu18uuespm||||r||||| ||spa d
040			$aDIGIBIS$bspa$cDIGIBIS
080			$a(051)
130	3		$aEl Mercurio de España (Madrid)
245	0	3	$aEl Mercurio de España$hRecurso electrónico
260			$a[S.l.$bs.n.]$eMadrid$f[Imp. Real]
300			$an.$c16 cm
310			$aMensual
500			$aTítulo tomado de la cabecera
525			$aInterrumpida su publicación desde 1808 a jul.1815, y desde 1822 a mayo 1824
533			$aCopia digital$bMadrid$cMinisterio de Cultura. Subdirección General de Coordinación Bibliotecaria$d2003
590	0		$aDescripción basada en: n. 16 (ag. 1805)
597			$aDesde 1824, el tamaño es de 20 cm
710	2		$aImprenta Real (Madrid)
752			$aEspaña$bComunidad de Madrid$cMadrid$dMadrid

Registro MARC

Tag	Indicador 1	Indicador 2	Valor
LDR			00000ny a22000004n 4500
001			BVPHF2003001571
004			BVPH2003001571
005			20040517080400.0
007			cr gn 008|aada
008			0405012u 8 0001uaspa0040501
040			$aDIGIBIS$bspa$cDIGIBIS
852			$aCC-BP
853	2	1	81aNº$zacrn##$i(Año)$j(Mes)$k(Día)$wd
866	4	1	81.1anº XVI (1805: ago.31)

Biblioteca Virtual de Prensa Historica > Visualizador de imágenes - Windows Internet Explorer

http://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10757

Archivo Edición Ver Favoritos Herramientas Ayuda

Presentación Búsqueda simple Búsqueda avanzada Búsqueda por fechas Títulos Lugares Estadísticas

Visualizador de imágenes

'El Mercurio de España' - Nº XVI (31/08/1805)

1 al 12 de 68 1 2 3 4 5 6

MERCURIO DE ESPAÑA

MERCURIO DE ESPAÑA PARTE POLÍTICA

1. Pág. 1 2. Pág. 2 3. Pág. 3

http://prensahistorica.mcu.es/es/consulta/estadistica.cmd

Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico > Presentación - Windows Internet Explorer

http://bvpb.mcu.es/es/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/presentaci

Archivo Edición Ver Favoritos Herramientas Ayuda

| Bienvenido | Benvingut | Ongi etorri | Benvido | Benvingut | Welcome Contacte || Mapa web

GOBIERNO DE ESPAÑA MINISTERIO DE CULTURA

Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico BV PB

Presentación Búsqueda sencilla Búsqueda avanzada Títulos Autores Lugares Editores Estadísticas

Presentación

La Biblioteca Virtual de Patrimonio Bibliográfico es un proyecto cooperativo del Ministerio de Cultura y las Comunidades Autónomas cuyo objetivo es la difusión mediante facsímiles digitales de colecciones de manuscritos y libros impresos que forman parte del Patrimonio Histórico Español.

Esta iniciativa permitirá consultar sin restricciones fondos que, por sus características, resultan difícilmente accesibles. Está formada por las reproducciones facsímiles digitales de colecciones que componen el Patrimonio Bibliográfico Español. La participación se ha iniciado mediante la firma de convenios con otras instituciones que conservan fondos patrimoniales.

Más Información

DESTACADOS

Guerra de la Independencia

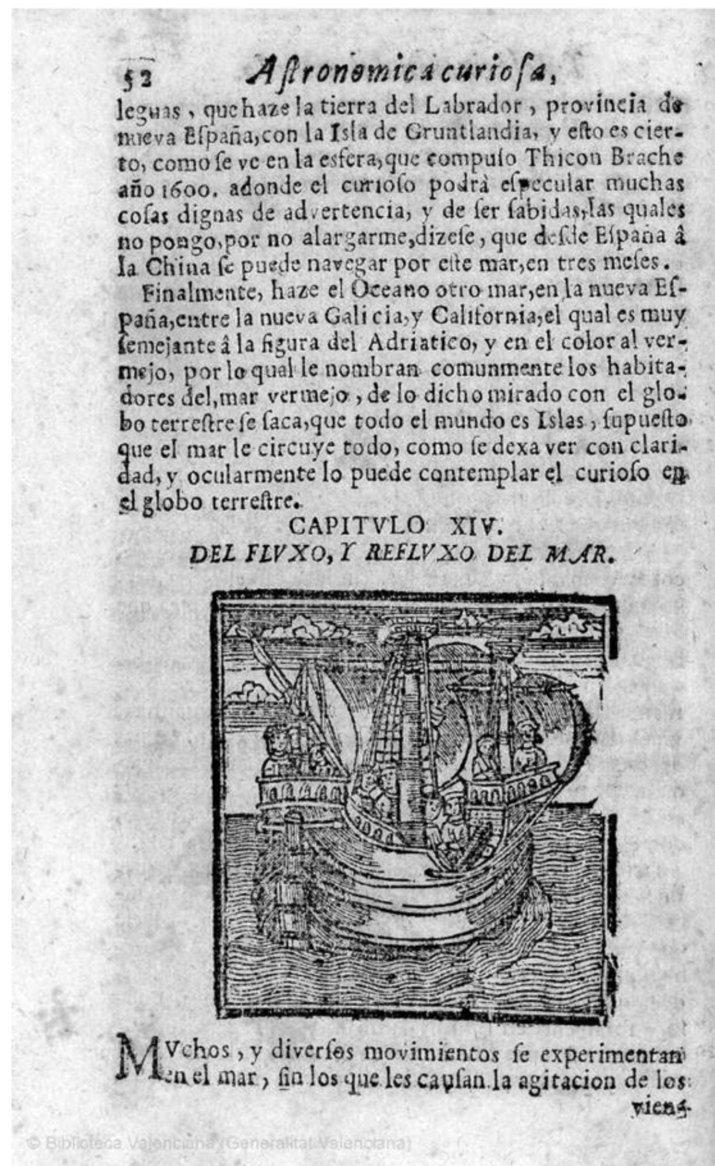
Bibliotecas escolares históricas

INFORMACIÓN ADICIONAL

Repositorio OAI

Dans les projets conservation, numérisation et diffusion de la Sous-direction Générale de Coordination Bibliothécaire on trouve la Bibliothèque Virtuelle de Patrimoine Bibliographique, accessible en ligne dans l'adresse: **http: //bvpb.mcu.es/es/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/presentacion**

En elle on peut trouver des registres bibliographiques et d'exemplaire, avec les images numériques des manuscrits et oeuvres imprimées du Patrimoine bibliographique espagnol conservées dans leurs bibliothèques.



52 *Aſtronomica curioſa,*

leguas, que haze la tierra del Labrador, provincia de nueva Eſpaña, con la Iſla de Gruntlandia, y eſto es cierto, como ſe ve en la esfera, que compuſo Thicon Brache año 1600. adonde el curioſo podrá eſpecular muchas coſas dignas de advertencia, y de ſer ſabidas, las quales no pongo, por no alargarme, dizeſe, que deſde Eſpaña â la China ſe puede navegar por eſte mar, en tres meſes.

Finalmente, haze el Oceano otro mar, en la nueva Eſpaña, entre la nueva Galicia, y California, el qual es muy ſemejante â la figura del Adriatico, y en el color al vermejo, por lo qual le nombran comunmente los habitadores del, mar vermejo, de lo dicho mirado con el globo terreſtre ſe ſaca, que todo el mundo es Islas, ſupueſto que el mar le circuye todo, como ſe dexa ver con claridad, y ocularmente lo puede contemplar el curioſo en el globo terreſtre.

CAPITVLO XIV.

DEL FLVXO, Y REFLVXO DEL MAR.

MVchos, y diverſos movimientos ſe experimentan en el mar, ſin los que les cauſan la agitacion de los

vien-

Finalement, en suivant le motif de ce Symposium on peut analyser la présence de la Roumanie dans l'ancien livre conservé dans les bibliothèques espagnoles, ou avec des livres publiés en Roumanie ou bien avec des éditions consacrées à un certain aspect l'histoire ou la culture du pays mentionné.

Sont plusieurs les bibliothèques membres du Catalogue Collectif où sont les oeuvres de fond ancien sur la Roumanie. Énumérées alphabétiquement par des Communautés Autonomes ils sont les suivantes:

- Ávila. Biblioteca Pública del Estado
- Badajoz. Centro de Estudios Extremeños
- Barcelona. Biblioteca Pública Episcopal del Seminario de Barcelona
- Burgos. Biblioteca Municipal de Aranda de Duero (Burgos)
- Cádiz. Biblioteca Pública del Estado
- Cantabria. Biblioteca Central / Biblioteca Pública del Estado
- Cuenca. Biblioteca Pública del Estado Fermín Caballero
- Cuenca. Biblioteca Pública Municipal
- Girona. Biblioteca Pública del Estado Lugo. Seminario Mayor
- Granada. Universidad de Granada, Biblioteca Central
- Instituto Teológico Compostelano. Biblioteca
- Logroño. Círculo Logroñés
- Madrid. Archivo Histórico Nacional
- Madrid. Ateneo de Madrid
- Madrid. Biblioteca Central de Marina (Cuartel General de la Armada)
- Madrid. Biblioteca Central Militar (Instituto de Historia y Cultura Militar)
- Madrid. Biblioteca del Senado
- Madrid. Escuela de Guerra, Biblioteca
- Madrid. Fundación Lázaro Galdiano
- Madrid. Instituto de Educación Secundaria Cardenal Cisneros
- Madrid. Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación
- Madrid. Ministerio de Industria, Turismo y Comercio, Biblioteca
- Madrid. Ministerio de Justicia, Biblioteca
- Madrid. Museo Nacional de Artes Decorativas. Biblioteca
- Madrid. Museo Naval. Biblioteca
- Madrid. Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales
- Madrid. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación
- Madrid. Real Academia de la Historia
- Madrid. Biblioteca Nacional

- Madrid. Real Academia Española
- Madrid. Real Academia Nacional de Medicina
- Madrid. Universidad Pontificia Comillas de Madrid
- Oviedo. Universidad de Oviedo, Biblioteca
- Palma de Mallorca. Biblioteca. Pública Estado
- Riudecañas (Tarragona). Biblioteca, Toda d'Escornalbou
- San Fernando (Cádiz). Real Instituto y Observatorio Armada
- Santiago de Compostela. Instituto Teológico Compostelano. Biblioteca
- Segovia. Academia de Artillería
- Sevilla. Biblioteca Capitular y Colombina
- Soria. Archivo Histórico Municipal
- Toledo. Academia de Infantería
- Toledo. Biblioteca Pública del Estado. Biblioteca de Castilla-La Mancha

Comme il peut être observé, est variée la présence à au longs des bibliothèques de la géographie espagnole, bien qu'il soit bien certain que le plus grand volume des fonds soit eu dans les bibliothèques des Académies royales situées à Madrid.

S'il est assuré à l'organisme responsable des éditions conservées on apprécie un nombre important de titres de l'Académie roumaine, ce qui peut expliquer la relation étroite entre ce type d'institutions et la haute présence de d'eux dans leurs bibliothèques.

Dans ce groupe un plus grand nombre d'éditions est l'Académie espagnole celle que conserve, ou d'oeuvres publiées en Roumanie ou de titres qui traitent d'un certain aspect de son de devenir historique, politique ou culturel.

C'est aussi très importante la présence á la bibliothèque de la Royale académie de l'histoire, et bibliothèques publiques de Palma de Mallorca, Avila ou Toledo.

Peuvent se trouver dans la base de données du Catalogue Collectif autour de quelque 225 registres bibliographiques relatifs à la Roumanie.

En tenant compte au ***lieu de publication*** de ces registres on observe que le plus grand volume de d'eux est publié en Roumanie, étant majoritairement Bucarest la ville de publication avec 122 registres, suivie de Sibiu, Craiova, Cluj-Napoca avec 2 registres chacune de d'elles et, Braila, Iasi, Jassy, Miorcani et Snagov avec un registre publié dans chacune de ces villes.

Hors de la Roumanie le pays le plus représenté est la France avec 40 documents publiés à Paris, suivi du Royaume-Uni avec 17 registres publiés

à Londres, le il suit l'Allemagne avec 17 registres des villes comme Berlin, Munich, Leizpig, aussi Vienne a sa présence avec 4 registres, Bruxelles dispose 2 et Buenos Aires avec 3.

Évidemment, on conserve aussi des livres publiés en Espagne sur l'Histoire et devenir général de Roumanie, en total ils sont 25 registres avec 16 éditions á Madrid, 5 á Barcelona, 2 à Tolède, de 1 à Avila et 1 à Valencia.

Quant à la ***langue des documents*** par nombre de registres conservés de chacun d'eux, on trouve une représentation des langues suivantes: roumain avec 116 registres, français avec 72 documents, Anglais avec 22 registres, 8 en allemand, Espagnol avec 28 registres et 4 en latin.

Bien que le plus grand volume des éditions enregistrées dans le Catalogue Collectif aient été publié dans le siècle XIX et XX, on conserve aussi des documents précédents, concrètement:

– Giovanni Pietro Manuci con el título: *Transsilvaniae olim dadiae dictae description*. Romae: ex Typographia Accoltiana, 1596.

– *Sfànta di smnezeiasca evanghelie cu voia pera luminatutului…. In santa Mnastire in Sneagox*: de smeritul intry ermonahi Anthim Ivireanu, 1697

– Theofilo Dorrington: *Observations concerning the present state of religion in the Romisch Church*. London: printed for John Wyat, 1699.

Le reste des publications est distribué de la manière suivante: 5 éditions de la première moitié du siècle XIX, 155 de la seconde moitié du même siècle et 93 de débuts du siècle XX en étant 1954 la dernière date de publication enregistrée dans le Catalogue Collectif.

La plupart des éditions conservées sont publiées en Roumanie, concrètement à Bucarest (ou comme il est transcrit dans les différents registres, Bucuresci, Bucuresti, Bucuresa, Bucaresti, Bucaresci) et en langue roumaine, rapprochée du français, Espagnol et Anglais.

La culture roumaine a adopté l'imprimerie à l'avance à d'autres pays voisins européens et grâce au travail d'imprimeurs roumains comme Antim Ivireanul et Miguel d'Esteban il a aidé à sa diffusion dans des pays comme la Syrie et la Géorgie.

Le plus grand nombre de titres placés dans la seconde moitié du siècle XIX documents en langue roumaine et à des titres latins.

Sont nombreux les exemples de registres bibliographiques des auteurs plus importants que l'époque qui peuvent être trouvée dans la base de données du Catalogue Collectif. Certains des auteurs représentés sont:

ALEXANDRU ODOBESCU

LDR 00631nam 22002175b 4500
001 CCPB000334213-1
005 19991025: 16064300
008 990527s1868 fra 000 0 fre d
040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aOdobescu, Alexandru
245 10 $aNotice sur les antiquités de la Roumanie $c / [par M. A. J. Odobesco et M. P. S. Aureliano]
260 ## $aParis $b: Librairie A. Franck, éditeur $c, 1868 $f (Imprimerie de Dubuisson et Ce)
300 ## $a86, [1] p. $c; 28 cm
594 #1 $aEn port. consta: "Notice sur les antiquités de la Roumanie et Catalogue de l'Exposition d'Archéologie"
594 #1 $aLos autores constan en otras ediciones de la obra
650 #4 $aAntigüedades $z--Rumanía $j–Catálogos
700 11 $aAureliano, P. S.
752 ## $aFrancia $d - París
852 ## $aM-RAH $j, 14/10301 $r -- Enc. tela

MIHAI EMINESCU

LDR 00456nam 22002055b 4500
001 CCPB000868169-4
005 20071010: 15483300
008 070522s19001958rom ||||||||||||rum d
040 ## $aBA $b spa $c BA
080 ## $a821.135.1-1"18"
100 1# $aEminescu, Mihai $d (1850-1889)
245 10 $aPoezii $c / Mihail Eminescu; cu introducere si notite de Gh. Adamescu
260 ## $aBucuresti $b: Cartea Româneasca $c, [19--?]
300 ## $a187 p. $c; 21 cm
596 ## $aMarca tip. de ed. en port.
597 ## $aSignaturizado numéricamente
752 ## $aRumanía $d - Bucarest
852 ## $aIB-BPM $j, Estelrich 4814 $r – Enc. editorial $9 – R. 61192

DIMITRIU ATHENASESCU

LDR 00448nam 22001695b 4500
001 CCPB000279587-6
005 19990505: 10103000
008 971111s1867 rom rum d
040 ## $aCAM $b spa $c CAM
100 1# $aAthanasescu, Dimitriu
245 10 $aIstoria romaniloru $b: pentru romanili d'indrépta danubiului, lucrata dupu istoria d-lui Vasiliu Alexandrescu Urechia si d-lui Dimitriu Cosacovici $c / de Dimitriu Athanasescu
260 ## $aBucuresci $b: [s.n.] $c, 1867 $f (C.A. Rosetti)
300 ## $a48 p. $c; 18 cm
752 ## $aRumanía-Bucarest
852 ## $aM-RAH $j, Caja 499 nº 11293 $r – Rúst.

NICOLAE IORGA

LDR 00617nam 22001935b 4500
001 CCPB000328764-5
005 19991025: 16063800
008 990421m18951896roma 000 0 rum d
040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aIorga, Nicolae
245 10 $aActe si fragmente cu privire la Istoria Rominilor $b: Adunate din depozitele de manuscrise ale apusuliui $c / de Neculai Iorga; Publicate cu sprijinul Ministeriului de instrctie Publica
260 ## $aBucuresti $b: [s.n.] $c, 1895-1896 $f (Imprimeria Statului)
300 ## $a2 v. $c; 24 cm
651 #4 $aRumanía $x--Historia
710 11 $aRumanía $b. Ministerio de Instrucción Pública $e, ed.
752 ## $aRumanía $d - Bucarest
852 ## $aM-RAE $j, 28-I-42/28-I-43 $r – Enc. pasta $u – Sello de la Biblioteca de la Real Academia Española.

CORESI

LDR 00639nam 22002175b 4500
001 CCPB000335329-X
005 19991119: 12550200
008 990422s1881 rom rom d

040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aCoresi $c, Diaconulo
245 10 $aPsaltirea $c / Publicata romanesce la 1577 de Diaconulo Coresi; reprodusa cu unu studio bibliograficu si unu glosaru comparativu de B. Petriceicu-Hasdeu
260 ## $aBucuresci $b: [s.n.] $c, 1881 $f (Tipografia Academiei Romane)
300 ## $av. $c; 25 cm
597 #1 $aVol. I (IV, 444, 66 p.)
610 24 $aIglesia Católica $x--Ritos y ceremonias
700 21 $aPetriceicu-Hasdeu, B. $e, anot.
730 01 $aPsalterium
752 ## $aRumanía $d - Bucarest
852 ## $aM-RAE $j, 28-IV-26 $r – Enc. hol. $u – Sello de la Biblioteca de la Real Academia Española $w – Sólo T. I

Selon ce qui est thématique des titres conservés, on peut établir plusieurs groupes de matières depuis histoire, géographie politique, économie, linguistique, littérature, etc.

La plus grande représentation de documents sont encadré dans des sujets sur l'Histoire du pays des deux derniers siècles avec des traités généraux et des études spécifiques d'événements significatifs de son devenir historique; traités de droit; études religieuses, etc.

EXEMPLES:

LDR 01006nam 2200217 b 4500
001 CCPB000084063-7
008 931025m18881896rom rum d
041 0# $afrerum
245 00 $aActes et documents relatifs a l'histoire de la régénération de la Roumanie $c / publiés par Genadius Petrescu, Démètre A. Sturdza et Démètre C. Sturdza = Acte si documente relative la Istoria Renascerei Romaniei / publicate de Ghenadie Petrescu, Dimitrie A. Sturdza si Dimitriei C. Sturdza
260 ## $aBucuresci $b: [s.n.] $c, 1888-1896 $f (Tipografía Carol Góbl)
300 ## $a6 v. $c; 25 cm
594 #1 $aTomo 6 publicado por Démètre A. Sturdza et C. Colescu-Vartic
700 11 $aPetrescu, Ghenadie $e, ed. lit
700 11 $aSturdza, Dimitrie Alexandru $d (1833-1914) $e, ed. lit
700 11 $aSturdza, Dimitrie C. $e, ed. lit

700 11 $aColescu-Vartic, C. $e, ed. lit.
752 ## $aRumanía $d-Bucarest
852 ## $aM-BN $j, 6/8745 $r – Enc. pasta, cubierta original [Ver]
852 ## $aM-RAE $j, 28-IV-39/28-IV-43 $r – Enc. hol. $u – Sello de la Bibliooteca de la Real Academia Española $x – Edic.: Son al menos 9 v. Las fechas de publicación van del 1888-1901 del tomo IX. El t. I tiene una port. colectiva fechada en 1900.

LDR 00660nam 22001815b 4500
001 CCPB000321199-1
005 19991025: 16063100
008 990701s1879 rom 000 0 rum d
040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aBaritiu, Georgiu
245 10 $aCatechismulu calvinescu inpusu clerului si poporului romanescu sub domni'a principiloru Georgiu Rákoczy I. si II. $c / transcrisu cu litere latine dupa editiunea il taparita in anulu 1656, insocitu de una escursiune istorica si de unu glossariu de Georgiu Baritiu
260 ## $aSibiiu $b: [s.n.] $c, 1879 $f (Tipografi'a Lui W. Krafft)
300 ## $aIV, 139 p. $c; 23 cm
650 #4 $aIglesia protestante $x–Catecismos $z–Rumanía
752 ## $aRumanía $d - Sibiu
852 ## $aM-RAE $j, 39-VIII-38 $r – Enc. hol. $u – Sello de la Biblioteca de la Real Academia Española.

LDR 00689nam 22002055b 4500
001 CCPB000913683-5
005 20080901: 12373800
008 001120s1859 esp spa d
040 ## $aGA $b spa $c GA $d CCPB
110 1# $aAvila (Diócesis) $b. Obispo (1857-1875: Fernando Blanco y Lorenzo)
245 10 $aCarta pastoral del... Fr. Fernando Blanco y Lorenzo, Obispo de Avila, al clero de su diócesis, al dirigirles la alocución pronunciada por Su Santiodad Pío IX... con motivo de las insurrecciones de la Romanía
260 ## $aAvila $b: [s.n.] $c, 1859 $f (Imprenta de P. Aguado del Castillo)
300 ## $a31 p. $c; 20 cm
650 #4 $aRebeliones $z-Rumanía

700 1# $aBlanco y Lorenzo, Fernando, $c, Obispo
700 1# $aAguado del Castillo, P. $e, imp.
752 ## $aEspaña $d - Ávila
852 ## $aC(S)-SM $j, 6055(36) $r – Enc. hol. $z – Enc. con: 57 obras do século XIX

LDR 00629nam 22002295b 4500
001 CCPB000411961-4
005 20010122: 13030500
008 000725s1699 gbr 000 0 eng d
040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aDorrington, Theofilo
245 10 $aObservations concerning the present state of religion in the Romisch Church $b: with some reflections upon them... $c / by Theophilus Dorrington..
260 ## $aLondon $b: printed for John Wyat... $c, 1699
300 ## $a[14], XVII, [1] en bl., 396, [12] p. $c; 8º
597 #1 $aSign.: A8, a8, B-Z8, 2A-2C8, 2D4
597 #1 $aPort. fileteada
597 #1 $aAntep.
610 24 $aIglesia catolica $y–1698 $z--Rumania
700 11 $aWyat, John $e, imp.
752 ## $aGran Bretaña $d - Londres
852 ## $aM-MN $j, CF-248 $r – Enc. piel repujada con hierros

LDR 00471nam 22001935b 4500
001 CCPB000700522-9
005 20050520: 08205700
008 040812s1898 fra fre d
040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aAlexandresco, Dimitri
245 10 $aDroit ancien et moderne de la Roumanie $b: étude de législation comparée $c / par Démètre Alexandresco
260 ## $aParis $b: Chevalier-Marescq & Cie, editeurs $c, 1898
300 ## $a[2], 550 p. $c; 24 cm
440 #0 $aDictionnaire practique de droit comparé $v; IV-VII
650 04 $aDerecho $z--Rumanía
752 ## $aFrancia $d - París
852 ## $aM-BS $j, 28733 $r – Enc. tela

Un autre important bloc est celui relatif à ***la géographie politique*** du pays et ses avatars historiques avec de nombreuses publications relatives à des zones d'influence comme Transilvania, Dacia, Valaquia, Moldavia, Basarabia, Bibesco etc.

EXEMPLES:

LDR 00375nam 2200169 b 4500
001 CCPB000091606-4
008 931025s1898 romc rum d
100 1# $aArbure, Zamfir Constantin
245 10 $aBasarabía in secolul XIX $c / de Zamfir C. Arbure
260 ## $aBucuresci $b: [s.n.] $c, 1898 $f (Carol Góbl)
300 ## $a790 p., [1] h. de lám. $c; 24 cm
599 #1 $aLa h. de lám., grab. litogr. es un retrato
700 11 $aGóbl, Carol $e, imp.
752 ## $aRumanía $d-Bucarest
852 ## $aM-RAE $j, 14-IV-19 $r – Enc. piel

LDR 00696nam 22002535b 4500
001 CCPB000490961-5
005 20011205: 12241600
008 921005s1865 gbrab 001 eng d
040 ## $aCAT $b spa $c CAT $d CCPB
043 ## $ae-rm
080 #4 $a914.98
100 1# $aBoner, Charles $d (1815-1870)
245 10 $aTransylvania $b: its products and its people $c / by Charles Boner
260 ## $aLondon $b: Longmans, Green, Reader, and Dyer $c, 1865
300 ## $aXIV, 642 p., [42] h. de lám., [5] mapas pleg. $c; 22 cm
504 ## $aÍndice
597 #1 $aReproducción de grab. col.
597 #1 $a[2], 24 p. de propaganda editorial
651 #4 $aTransilvania (Rumanía) $x--Descripción y viajes
710 2# $aLongmans, Green, Reader and Dyer (Londres)
752 ## $aGran Bretaña $d - Londres
852 ## $aT(RC)-BTE $u – Ex-l. de la Biblioteca d'Escornalbou, segell en sec de William Maddock $9 – R. 2457 $x – Carga original 921005

LDR 00563nam 22002055b 4500
001 CCPB000383729-7
005 20000614: 15465800
008 991126s1883 fra 000 0 fre d
040 ## $aM-RAJYL $b spa $c M-RAJYL $d CCPB | B
100 1# $aBibesco, Gheorghe Dimitrie $c, Príncipe de
245 10 $aHistoire d'une frontière $b: la Roumanie sur la rive droite du Danube $c / par le Prince Georges Bibesco
260 ## $aParis $b: E. Plon et Cie. $c, 1883
300 ## $aV, 258 p. $c; 23 cm
651 #4 $aRumanía $x--Geografía política
651 #4 $aDanubio
752 ## $aFrancia $d - París
852 ## $aM-BS $j, 34481 $r -- Enc. rúst., deteriorada [Ver]
852 ## $aM-RAJYL $j, 1-6687 $r -- Enc. hol. $u -- Sello de la Biblioteca de la Real Academia de Jurisprudencia

En ce sens ils soulignent aussi les oeuvres relatives à ***la propriété rustique*** en Roumanie ou sujets comme ***la réforme agricole*** du pays.

EXEMPLES:

LDR 00440nam 22001815b 4500
001 CCPB000327930-8
005 19991025: 16063700
008 990701s1861 fra 000 0 fre d
040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aAmiable, Louis
245 13 $aLa question des paysans en Roumanie $c / par Louis Amiable
260 ## $aParis $b: Guillaumin et Cie, editeurs $c, 1861
300 ## $a19 p. $c; 22 cm
650 #4 $aPropiedad rústica $z--Rumania
752 ## $aFrancia $d - París
852 ## $aM-RAJYL $j, 1-XLII-D-11(4) $r – Enc. pasta $u – Sellos de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación

LDR 00395nam 22001815b 4500
001 CCPB000508502-0
005 20020128: 18133400
008 011003s1919 fra 000 0 fre d

040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aBasilesco, Nicolas
245 13 $aLa réforme agraire en Roumanie $c / par Nicolas Basilesco
260 ## $aParis $b: Librairie Félix Alcan $c, 1919 $f (imprimeire de J. Dumoulin)
300 ## $aVI, 291 p. $c; 18 cm
650 #4 $aReforma agraria $z--Rumanía
752 ## $aFrancia $d - París
852 ## $aM-EGE $j, 15B-3-9268 $r – Enc. hol.

Ont aussi de l'importance les études sur ***l'artillerie et l'histoire militaire*** de Roumanie.

EXEMPLES:

LDR 00489nam 22001815b 4500
001 CCPB000479553-9
005 20010703: 15541000
008 010330s1888 gbrab 000 0 eng d
040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aCallwell, C.E.
245 14 $aThe armed strength of Roumania $b: compiled in the intelligence division of the war office $c / by C. E. Callwell
260 ## $aLondon $b: Harrison and sons $c, 1888
300 ## $a63 p., [1] h. de map. pleg. $c; 24 cm
651 #4 $aRumanía $x--Fuerzas armadas
752 ## $aGran Bretaña $d - Londres
852 ## $aM-BCM $j, IV-709 $r – Enc. cart. $u – Sello de la Biblioteca del Depósito de la Guerra

LDR 00545nam 22002175b 4500
001 CCPB000760193-X
005 20060522: 15351500
008 050114s1940 esp spa d
040 ## $aCLM $b spa $c CLM
100 1# $aCodreanu, Corneliu Zelea
245 10 $aGuardia de hierro $b: (para los legionarios) $c / Corneliu Zelea Codreanu; prólogo de Radu Ghenea; traducción de Antonio Bouthelier
260 ## $aMadrid $b: Editora Nacional $c, 1940
300 ## $a431 p. $c; 20 cm

650 #1 $aFascismo $z--Rumanía
651 #4 $aRumanía $x--Historia
700 1# $aGhenea, Radu $e, pr.
700 1# $aBouthelier, Antonio $e, trad.
752 ## $aEspaña $d - Madrid
852 ## $aCU-BM $j, M-947 $r – Enc. hol. $u – Sello Biblioteca Federico Muelas (Cuenca)

LDR 00608nam 22002055b 4500
001 CCPB000501693-2
005 20020128: 18133400
008 010614s1886 romaf 000 0 rum d
040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aCrainicianu, Gr.
245 10 $aCurs de fortificatiune $c / Gr. Crainicianu
260 ## $aBucuresci $b: [s.n.] $c, 1886 $f (Tipo-Litografia Eduard Wiegand)
300 ## $av. $c; 23 cm
505 2# $aT. IV. Fortificatiunea permanenta si semi-permanenta (XIX, 294, 15, p., XVI h. de grab. pleg.)
650 #4 $aFortificaciones $j–Tratados, manuales, etc.
752 ## $aRumanía $d - Bucarest
852 ## $aM-BCM $j, VII-5004 $r – Enc. hol. $w – Sólo tomo IV [Ver]
852 ## $aM-BCM $j, III-30-7-22 $r – Enc. pasta $u – Ex-libris y sello de la Biblioteca de Ingenieros del Ejército

Importance spéciale acquièrent les *publications littéraires et linguistiques***.** Ce fait est assez représentatif en tenant compte de l'importance donnée à l'adoption de l'alphabet roumain à des titres latins vers le milieu du siècle XIX.

Sont plusieurs les oeuvres grammaire et dictionnaires conservés dans nos bibliothèques surtout dictionnaires bilingues roumain-français vu le moment historique où se ils avec la langue française comme langue de la diplomatie.

Depuis le siècle XVIII on laisse déjà sentir l'influence de la culture française en étant développé l'enseignement de sa langue et une augmentation du commerce du livre avec thématiques variées comme rhétorique ou de la philosophie et littérature.

Dans ce bloc on peut aussi inclure les oeuvres littéraires de grands auteurs roumains ainsi que les traductions de ce qui est classiques latins et romains.

EXEMPLES

LDR 00630nam 22002415b 4500
001 CCPB000912963-4
005 20080808: 13553300
008 001127q18011900rum fra d
040 ## $aGA $b spa $c GA $d CCPB
041 ## $aromfre
100 1# $aAntonescu, G.M.
245 10 $aDictionariu romanu-francescu si francescu-roman $b: culessu din gelle mai bune dictionaire francese $c / de G. M. Antonescu
260 ## $aBuccuresci $b: Libraria, G. Joannide & C. $c, [s.n.] $f (Typografia Curtii)
300 ## $aV, 337 p. $c; 16 cm
500 ## $aParte romana
597 ## $aError en paginación, de p.336 pasa a 324.
597 ## $aAntep.
650 #4 $aLengua rumana $j-Diccionarios $x-Francés
710 2# $aLibraria, G. Joannide & C. $e, ed.
752 ## $aRumania $d - Bucarest
852 ## $aC(S)-SM $j, AR 108 $r – Enc. tea grav. $u – Doazón de Ángel Amor Ruibal

LDR 00520nam 22001815b 4500
001 CCPB000321046-4
005 20010705: 18125900
008 990707s1868 rom 000 0 rum d
040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aBolintineanu, Dimitrie
245 10 $aAlexandru Lapusnénu $b: drama in trei acte; si dupe Bataia de la calugareni drama in trei acte si in versuri $c / de Dimitri Bolintineanu
260 ## $aBucuresci $b: [s.n.] $c, 1868 $f (Typographia nationale anteprenor C.N. Radulescu)
300 ## $a127 p. $c; 20 cm
740 0# $aBataia de la Calugareni
752 ## $aRumanía $d - Bucarest
852 ## $aM-RAE $j, 41-IV-46 $r – Enc. hol. $u – Sello de la Academia Española

LDR 00546nam 22002055b 4500
001 CCPB000316856-5
005 19990607: 08185200
008 990226s1872 rom 000 0 rum d
040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
041 1# $arum
100 1# $aCésar, Cayo Julio
245 10 $aComentariele lui Caiu Juliu Cesare de Belulu Galicu $c / traduse de C. Copacinianu
260 ## $aBucuresci $b: Societatea Academca Romana $c, 1872 $f (Nou'a Typographia a laboratoriloru Romani)
300 ## $aXIX, 192 p. $c; 22 cm
600 14 $aCésar, Cayo Julio $j–Comentarios
700 11 $aCopacinianu, C. $e, trad.
752 ## $aRumanía $d - Bucarest
852 ## $aM-RAE $j, 13-IV-31 $r – Enc. hol. $u – Sello de la Biblioteca de la Real Academia Española

LDR 00538nam 22001935b 4500
001 CCPB000317183-3
005 19990607: 08185200
008 990217s1877 rom 000 0 rum d
040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aCicerón, Marco Tulio
245 10 $aFilippicele sau discursurile contra lui M. Antoniu $c / M. Tulliu Cicerone; traducere de D. Aug. Laurianu
260 ## $aBucuresci $b: [s.n.] $c, 1877 $f (Typographi'a Laboratoriloru Romani)
300 ## $a248 p. $c; 23 cm
600 14 $aAntoniu, M. $x–Crítica e interpretación
700 11 $aLaurianu, Aug. $e, trad.
752 ## $aRumanía $d - Bucarest
852 ## $aM-RAE $j, 13-V-30 $r – Enc. hol. $u – Sello de la Biblioteca de la Real Academia Española

LDR 00880nam 22002055b 4500
001 CCPB000317751-3
005 19990607: 08185200
008 990215m18861888romaf 000 0 rum d

040 ## $aCCPB | B $b spa $c CCPB | B
100 1# $aCostin, Miron
245 10 $aOpere Complete $c / Miron Costin; dupa manuscripte, cu variante si note, cu o recensiune a tuturor codicelor cunoscute pâna astá-di, bibliografia, biografia lui Miron Costin, un glosariu lucrat de D. L. Saineau, portrete, fac-simile, diverse, de V. A. Urechia
260 ## $aBucuresci $b: Academie Romane $c, 1886-1888 $f (Tipografia Academiei Romane. Laboratorii Romani)
300 ## $a2 v. $b: lám. $c; 24 cm
650 #4 $aManuscritos $x–Estudio y crítica
700 11 $aUrechia, V. A. $e, ed. lit.
752 ## $aRumania $d - Bucarest
852 ## $aM-RAE $j, 13-IV-32/13-IV-33 $r – Enc. hol. $u – Sello de la Biblioteca de la Real Academia Española [Ver]
852 ## $aM-RAE $j, 13-IV-30/13-IV-31 $r – Enc. hol $u – Sello de la Biblioteca de la Real Academia Española $u – Sello de la Biblioteca de la Academia Española

Les ***livres voyage ou descriptions du pays***, de la plupart en français et quelqu'un en espagnol.

EXEMPLES:

LDR 00502nam 22002055b 4500
001 CCPB000868677-7
005 20071010: 15483700
008 070604s1932 romao ||||||||||||rum d
040 ## $aBA $b spa $c BA
080 ## $a91(498)(0: 77)
100 1# $aBadauta, Alexandru
245 10 $aPrivelisti romanesti $b: 190 planse cu o prefata si un text introductiv $c / Alexandru Badauta
260 ## $aBucarest $b: Atelierele de Foto-Roto-Gravura "Adverul" S.A $c, 1932
300 ## $a208 p. $c; 31 cm
597 ## $aPort. a dos tintas.
651 #4 $aBucarest $x--Geografía $j--Fotografías
752 ## $aRumania $d - Bucarest
852 ## $aIB-BPM $j, Estelrich 5617 $r -- Enc. tela con cub. rota $9 -- R. 65332

Avec cette analyse on justifie l'importance spéciale du livre en Roumanie comme véhicule transmission et consolidation des idées de progrès et le souci pour maintenir son identité nationale.

Grâce à l'étude du livre imprimé à ses premiers moments de vie, il peut être établi devenir historique-politicien d'un peuple, et dans concret dans lequel nous concerne, la Roumanie, en aidant à définir les influences qu'il eut pour et avec le reste de pays européens à chaque moment de l'histoire.

Comme il peut être observé par les données et les exemples apportés dans cette brève étude, la présence de l'ancien livre et de la Roumanie dans les bibliothèques espagnoles dépositaires du patrimoine historique espagnol, est assez représentative.

Grâce à son catalogage et inclusion dans la base de données du Catalogue Collectif du patrimoine bibliographique espagnol on favorise la conservation et la diffusion de ses contenus en aidant à la tâche les chercheurs et les utilisateurs en général qui ont intérêt pour effectuer des études sur l'histoire, la politique, la littérature, la linguistique et la culture roumaine en général, surtout à travers des éditions de livres publiés dans le siècle XIX. C'est possible apprécier dans les documents recueilli dans les bibliothèques espagnoles, et on favorise l'étude du ancien livre roumain comme soutien d'art.

Est très vaste, par conséquent, le cadre d'étude qui est posé pour tout étudiant de l'ancien livre, de l'histoire de la Roumanie et de son implication au reste de l'Europe, comme c'est bien reflétée avec les conclusions elles-mêmes de ce Symposium International: *Le livre-La Roumanie-L'Europe***.**

Bibliographie:

AGENJO BULLÓN Xavier, PALÁ GASÓS, Pilar 1987, "El Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico: impresos del siglo XVII". En: *Congresso Nacional de Bibliotecários, Arquivistas e Documentalistas* (2, 1987. Coimbra). Actas. – Coimbra: Livraria Minerva, 639-672.

ALEGRE ÁVILA, Juan Manuel 1994, *Evolución y régimen del Patrimonio Histórico*. Madrid: Ministerio de Cultura.

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, José Luis 1989, *Estudios sobre el Patrimonio Histórico Español.* Madrid: Ed. Civitas.

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, José Luis 1992, *Sociedad, Estado y Patrimonio Cultural*. Madrid: Espasa Calpe.

ANDÚJAR VELASCO, Ananda, AGENJO BULLÓN Xavier, PALÁ GASÓS, Pilar (1986), "Estudio preliminar para la confección del Catálogo Colectivo de obras impresas en el siglo XIX". En: *Boletín de la Asociación Nacional de Archiveros, Bibliotecarios, Arqueólogos y Documentalistas,* XXXVI, 461-471.

Catálogo Colectivo de obras impresas en los s. XVI al XVIII existentes en las bibliotecas españolas: sección I, siglo XVI, 1972-1984, Ed. provisional. Madrid: Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Biblioteca Nacional.

Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español, 2009, Madrid: Subdirección General de Coordinación Bibliotecaria, – DVD.

Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español: siglo XVII / Biblioteca Nacional, 1988, Madrid: Arco: Dirección General del Libro y Bibliotecas, Vol. 1-3: A-C.

Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español: siglo XIX / Biblioteca Nacional, 1989, Madrid: Arco: Dirección General del Libro y Bibliotecas, Vol. 1-4: A.

Catálogo general de incunables en bibliotecas españolas / coordinado y dirigido por Francisco García Craviotto, 1989-1990, Madrid: Dirección General del Libro y Bibliotecas, Biblioteca Nacional.

DEXEUS, Mercedes 1987, "El Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico: función y planteamiento". En: *Homenaje a Justo García Morales*. – Madrid: ANABAD, 123-140.

MORALEJO ÁLVAREZ, Remedios (1998), "El patrimonio bibliográfico de las universidades españolas". En: Boletín de ANABAD, XLIX, 2, 227-259. Puede consultarse también el catálogo de la exposición: *Ex-libris universitatis: el patrimonio de las bibliotecas universitarias españolas*: 21 septiembre-31 octubre 2000, Santiago de Compostela: CRUE.

PRIETO DE PEDRO, Jesús 1995, *Cultura, culturas y Constitución*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

SÁNCHEZ MARIANA, Manuel 1993, *Bibliófilos españoles: desde sus orígenes hasta los albores del siglo XX*. Madrid: Biblioteca Nacional.

REYES, Fermín de Los 2003, "El Catálogo Colectivo de Patrimonio Bibliográfico Español" en *El libro antiguo*. Madrid: Síntesis, 34-42

Normativa estatal

Ley de 13 de marzo de 1933, modificada por la de 22 de diciembre de 1955, sobre defensa, conservación y acrecentamiento del patrimonio histórico-artístico nacional (Gaceta 25-5-1933 y BOE 25-12-1955)

Ley 26/1972, de 21 de junio, de la Ley de Defensa del Tesoro Documental y Bibliográfico de la Nación y regulación del comercio de exportación de obras pertenecientes al mismo.

Decreto de 23 de diciembre de 1957 por el que se aprueba el Reglamento del Servicio de Depósito Legal (BOE 20-1-1958), *derogado por Decreto 642/1970, de 26 de febrero, por el que se crea el Instituto Bibliográfico Hispánico*. *En éste quedarían integradas todas las facultades, atribuciones y misiones encomendadas al primero. Orden de 30 de octubre de 1971, del Ministerio de Educación y Ciencia por el que se aprueba el Reglamento del Instituto Bibliográfico Hispánico* (BOE 18-11-1971), *modificado por Orden de 20 de febrero de 1973, del Ministerio de Educación y Ciencia* (BOE-3-3-1973)

Ley 23/1982, de 16 de junio, Reguladora del Patrimonio Nacional (BOE 22-6-1982)

Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español (BOE 29-6-1985)

Real Decreto 111/1986, de 10 de enero, de desarrollo parcial de la Ley 16/1985 de 25 de junio de Patrimonio Histórico Español (BOE 28-1-1986), *modificado por Real Decreto 64/1994, de 21 de enero* (BOE 2-3-1994)

Real Decreto 582/1989, de 19 de mayo, por el que se aprueba el Reglamento de Bibliotecas Públicas del Estado y del Sistema Español de Bibliotecas (BOE 31-5-1989)

Real Decreto 1680/1991, de 15 de noviembre, por el que se desarrolla la disposición adicional novena de la Ley 16/1985 de 25 de junio del Patrimonio Histórico Español, sobre garantía del Estado para obras de interés cultural (BOE 28-11-1991)

Ley 36/1994, de 23 de diciembre, de incorporación al ordenamiento jurídico español de la Directiva 93/7/CEE del Consejo, de 15 de marzo, relativa a la restitución de bienes culturales que hayan salido de forma ilegal del territorio de un Estado miembro de la Unión Europea (BOE 24-12-1994)

Ley 42/1994, de 30 de diciembre, de medidas fiscales, administrativas y de orden social (BOE 31-12-1994). *Disposición adicional primera "Garantía del Estado para obras de interés cultural", y Disposición transitoria primera "Bienes de las instituciones eclesiásticas".*

Convenios Internacionales

Convenio para la Protección de los Bienes Culturales en caso de conflicto armado, firmado en La Haya el 14 de mayo de 1954 (BOE 24-11-1960)

Instrumento de Adhesión de España al Protocolo para la Protección de los Bienes Culturales en caso de conflicto armado, hecho en La Haya el 14 de mayo de 1954 (BOE 25-7-1992)

Instrumento de ratificación de la Convención sobre las medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la importación, la exportación y la transferencia de propiedad ilícitas de bienes culturales, hecha en París el 17 de noviembre de 1970 (BOE 5-2-1986)

Instrumento de Aceptación de 18 de marzo de 1982, de la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, hecha en París el 23 de noviembre de 1972 (BOE 15-12-1982)

Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales, de 3 de enero de 1979 (BOE 15-12-1979)

Convenio de UNIDROIT sobre bienes culturales robados o exportados ilegalmente, hecho en Roma el 24 de junio de 1995.

The world changes… so the library changes. Exploring the transformation of public libraries in the Netherlands

MARIAN KOREN
The Association of the Public Libraries
of the Netherlands – The Hague

The world changes…

Libraries are the memory of the world. They are the sustainable institutions and services surpassing individual lifetime and single culture time spans. Libraries seem to be for ever, but the world changes. Modern society with its challenges of technology, multiplicity and globalisation has an enormous impact on libraries.

The internationalisation brings peoples and cultures closer together, knowledge exchange is possible, but global economics tend to create unbalanced access to information and use of sources. At the same time local identity becomes more important for people, and they seek to express this with the help of modern technology.

The technological advances in creating more information, a high speed information exchange, accessibility form home and more personalised information. Libraries are faced with the future of printed books next to e-books, and copyright free texts on Internet. Digital materials pose problems of sustainability.

Public libraries base their mission on human rights of freedom of expression and of access to information. Deregulation and liberalisation of the market, however, leave less space for the public domain; and developments in copyright make libraries more dependent on publishers in giving digital access to content. The publishing industry with its marketing approaches focuses on bestsellers, leaving niche markets, ’the long tail’,

to smaller publishers and internet bookshops. Libraries are worried about the lack of quality in access and content, and could add value to the 'unorganised information' on the Internet, but developments are quicker than changes in library policies, administration and management. People show their needs for improved literacy skills, and libraries offer courses and support, but generally speaking seeking information behaviour is rather superficial and pupils and people in general are easily satisfied.

In European societies the population will grow and the senior part even more. Diversity increases, and public services will have to serve a large variety of people with different backgrounds and cultures. The educational level and the stimulation of lifelong learning will increase the demand for learning materials and learning environments. Although modern life comes with amenities to make life easier, people seem to have less leisure time, and time for reading. Working parents in smaller families have to combine many tasks: traditional library membership is replaced by short time affiliations.

These are some of the trends in society which were the basis for a study on the future of the Dutch public library: ten years on (Huysmans, 2008). These trends in the changing world take place at different pace in different countries, but can generally be identified. Society is more demanding on libraries; technology makes for rising expectations. How are libraries responding to new user needs, and forcing themselves to reinvent their mission?

… so the library changes

Dutch public libraries attempt to come with answers and practical approaches based on some studies. A transformation process of the public libraries started. Some elements are highlighted here.

The first issues discussed were the role of libraries in society and the structure of the public library network: was it still adequate to meet new demands, future-proof? Was the size and organisation of libraries able to work strategically on issues of society? Library leaders started to debate also the digital infrastructure and services. A number of local initiatives were taken, but a sustainable structure and service could only be created at a coordinated, national level, in spite of decentralisation. Key to many changes is the library staff, confronted with the main question: do they have the required knowledge, competencies and skills to offer modern services? And was the staff willing to follow the changes or even leading them? The overall dominant issue in practise is the user: how to change the traditional library focus from collection management to the user, in other words a major marketing approach would be necessary. But from where

did it start in The Netherlands and who was at the steering wheel of the transformations?

The Netherlands public library landscape

The Public Library system in the Netherlands consists of three layers of library services related to three levels of government, serving about 16 million inhabitants of which a number are from immigrant backgrounds. At the local level about 1100 public libraries are financially supported by local authorities, averaging up to 80% of the libraries. In addition, 15% of library income is through users (membership and overdue fees) and 5% through other paid activities like room rent, courses and lectures.

Most of the communities have a library or mobile service (60 buses in total). Local libraries can have a service contract with a provincial library service organisation. There are 12 provinces (ranging from 400000 to 2.5 million inhabitants). At the provincial level, the provincial government subsidises regional library infrastructure, programmes and projects, executed through the provincial service organisations and some libraries with regional tasks.

At the national level, the state (Ministry of Education, Culture and Science) subsidises the Netherlands Public Library Association as a sector institute for maintaining and improving the public library network. This includes tasks for professional quality, innovation, IT, promotion of reading and a central lending collection facility for foreign languages. A major task has been added in 2007: cooperation with services for the visually impaired and Dutch expats.[1] The Association receives membership income from all public libraries. Other income is received through applying for major IT projects, especially to build further on the digital library, www.bibliotheek.nl. Central library and information services are performed by NBD/Biblion Ltd (a merger of a former department of the Association and Netherlands Library Service, NBD), a partly non profit library supply foundation established by public libraries, booksellers, publishers, in 1970.

Development and legislation

The initiatives of community groups, churches and liberal or charity institutions have played a substantive role in building up the Dutch welfare state. Dutch public libraries were set up by these groups and gradually received funding from the state and local government. Nowadays, public libraries still are mainly private non-profit foundations and receive about

[1] The situation at the national level will radically change as of 1 January 2010; see paragraph Update for 2010.

80% in local subsidies. Contrary to international principles of the public library, Dutch public libraries have maintained the roots of a readers association including a subscription fee, at least for adults. Nevertheless, a large network of public libraries has been established, with around 4 million members, and counting 8 million visits a year.

After World War II, provincial library centres (PBCs) as service organisations were created and from the beginning of the 1950's and the transformation of rural provisions into real public library services became a reality. PBC's developed the logistics to set up one library after the other through: acquisition of library stock, recruitment of staff, management and financial administration, library architecture and furniture, and mobile services; and in later years library automation, marketing and public relations, and institutional services in addition to the tradition school services have become part of their programme.

The 1975 Act for Public Library Services confirmed this structure: Libraries in communities with less than 30000 inhabitants should have a contract of co-operation with a PBC in order to receive state funding, which was in fact paid directly to the PBC's. Even after the 1987 decentralisation of state subsidies and responsibilities to local and provincial government, most smaller libraries continued their service contract with the PBC on a voluntary basis. The Welfare Act of 1987 stated that management and financial administration were obligatory services to be paid with provincial subsidies and performed by the PBC. In the current Act on Specific Cultural Policy (1994) the common, joint responsibility of the government levels is to stimulate the formation of library networks.

In the late 1990's a concentration of local government (economy of scale) was performed, resulting in a smaller number of local authorities. Local and provincial governments now have more freedom to develop their own library policies; subsidies are no longer earmarked; local libraries and PBC's – gradually called provincial service organisations (PSO's) – also have more freedom to develop and innovate services. This decentralisation has lead to quite some differences in library services all over the country: differences in access, user fees, quality and variety of services.

Nevertheless, a number of national activities have helped to shape a public library network. Reading promotion has a long tradition, and some decades ago the first national reading promotion activities have been started, e.g. Children's Book week: a dynamic 10 days of all around children's literature. The Children's Jury and the Jong Jury are national programmes where children and young people can vote for their top title (after reading

of course!). Reading Aloud Days for pre-school children, and the Reading Aloud Competition for schoolchildren are other examples of cooperation nationally.

Through the provincial library support centres an intensive expedition of library materials throughout the country, e.g. for interlibrary loan, exhibitions etc. has created a strong logistic network. Newer policies, e.g. in the field of lifelong learning are developed in cooperation with national partners in the field of jobseeking and – counselling, cooperation with adult education and educational television. All those activities require and adequate library structure.

Bibliotheekvernieuwing: restructuring and innovation

Based on an advice from the Council for Culture and a government report (*Meijerreport*), a restructuring of library organizations was started in 2000, taking a different shape in each province. The original idea of upscaling was to create larger library organisations, called 'base libraries', going beyond municipal/local authority boundaries. In this way, it was believed that library organisations would improve professionalism, specialisation and have the necessary scale for the new information infrastructure. Libraries have made up their own provincial network plan and receive support from their provincial authority. This means there is a variety in structural provincial co-operation and development: at the national level, the three government levels have signed a contract (2003) and annex (2004) to cooperate for the new structure.

The Minister of Education set the tone with his Perspective report for 2003-2007: *More than the sum*:

> At the end of 2001, the library sector, the IPO [Association of Provincial Authorities], the VNG [Association of Netherlands Municipalities] and the State started an innovation process so that the library can retain and strengthen its pivotal role in the cultural infrastructure and in the knowledge society. (…) I am able to promise a considerable financial contribution from the intensification resources for the policy area of Education, Culture and Science which can increase from two million in 2004 to an amount of twenty million in 2007 and beyond. Among other things, this money will be used to develop new products at national level, for example in the area of IT. The funding will also be used to encourage best practices and to implement a quality care system for the library system. (…) My aim is to have a revitalised system by the end of 2008, from both the quality-content and organisational perspectives (p. 17)

The Netherlands Public Library Association is a partner in the execution of the restructuring and innovation plans (*Bibliotheekvernieuwing*). Innovation and accountability are key words for the authorities. Therefore, a Guideline for Base Libraries has been adopted, creating a common document for the joint authorities and the professional field. The Guideline formulates the five functions of the public library – inspired by the UNESCO/ IFLA Public Library Manifesto: Information, Education, Culture, Reading and Forum; and four pillars:

Collections, Staff, Building and Network. The authorities required a quality indication and standard for the annual subsidy of public libraries. Is the subsidy well spent and on the right issues? Therefore, a system of certification has been set up – a separate bureau organising self-evaluation and audits.

In order to support the management and human resources of public libraries, the Association has prioritised a sector wide quality improvement plan. Cultural governance is one of the new focal points. The Council for Culture which advises the government on cultural affairs including public libraries writes in its report *Innovate, Participate! A cultural policy agenda for The Netherlands*:

> The task of cultural institutions is not only to act as good stewards of the cultural treasures they have in their care and which largely belong in the public domain. It is just as important for them to use the new opportunities to maximise the availability of these treasures for social and – subject to certain conditions – economic use. The users, and not the material, are the priority. Cultural institutions will therefore have to act more like guides or mediators in order to show users the way. (p. 19)

One may conclude that at the national level authoritative bodies are engaged in public libraries, as reflected in their policies and advices. At the same time, they expect major changes in the field.

Political Awareness raising

Because of the major library restructuring and innovation process, both library boards, managers, staff and also the local and regional politicians and civil servants had increasingly contact with each other and were confronted with the obligation to work on a local agenda. In other words, a political awareness raising had started.

The Guideline for base libraries, as a common point of departure, was transformed into a Position Paper presenting the library as 'Axis of the changing society'. The essence of the public library service and its

significance for the current society are presented in this paper and also in a dynamic PowerPoint, which made the paper easy to present everywhere. In order to support local libraries with their local agenda setting, lobby at the municipal council etc., the Association developed a number of lobbying instruments. These contained tools for making the library more visible and attractive for partners, e.g. schools, social and youth work, arts centres, kindergartens etc. The lobby toolkit included a DVD *Look! The Library!* which was sent to all libraries, in order to show it to municipalities and partners for cooperation. It was also made available in English, and starts with the phrase: The world changes… so the library changes. Another DVD, *Look on Knowledge*, focused on what the library can do for schools, educational institutions etc. This was followed by a leaflet: *Helpdesk for Education*.

In order to help in the local lobby, library managers were identified who were willing to serve a lobby-buddy: a number of library leaders have made themselves available for lobby advice for colleagues. Furthermore, a course *Lobbying – effective contacts with the local authority* was designed on how to lobby locally, build up networks and partnerships, influence library development and this was followed by many local management teams and boards.

Some basic information brochures were developed and distributed, sometimes after an expert round table or conference. For example: the Brochure At the heart of the vital society is a brochure based on an essay by Bert Mulder, director of the Information Workshop. It tells the story of the modern library.

The prospectus *The library, a hidden treasure in your municipality*, was another document produced to help start the local library agenda, and discussion with the municipality. What arguments could library boards and management use to convince their local authorities? There are also notes on arguments for libraries 'What is so important about libraries and why is innovation necessary?" A number of arguments and responses were collected as argument notes and mailed to the libraries and municipalities.

Furthermore, the need for better data was felt, so in many ways the discipline of collection and provision statistics was improved. Since 2007 the figures can be completed online, and give immediate results (see the associations website under English, libraries, statistics:

http: //www.debibliotheken.nl/content.jsp?objectid=23857)

Working with stakeholders

For a long time, librarians, working in non profit organisations have been reluctant to work along political lines and contact their immediate

stakeholders on a regular basis. Through the structural innovation process at all levels, the ties between libraries and their stakeholders have become closer. Working for a common agenda, putting library activities on the agenda, formulating library plans in the local and regional context has helped mutual understanding. Instead of opposing politicians and civil servants, the general orientation is now towards service: how can we help and support them to achieve their aims and objectives? And the library has many possibilities to do so and to contribute. In the end this will pay off for the library as well, as a positive connotation and image is associated with the library.

Some of the national stakeholders are listed below, just to give an impression of how many and different actors are involved in the political framework of libraries and development of policies.

OCW is the Ministry of Education, Culture and Science. Although public libraries are primarily the responsibility of local authorities the central government has an overall interest in libraries as an integral part of society, culture and education. The ministry also contributes financially to the process of library innovation.

The VNG is the Association for municipalities. Consultation with the other two layers of government takes place on a regular basis. The twelve provinces in the Netherlands have their own organisation: the Inter Provinciaal Overleg (Association of Provincial Authorities; IPO). There is also regular consultation with nearly all ministries of the central government in The Hague.

National Innovation Policy: Update for 2010

The unique combination of tasks of the Netherlands Public Library Association will come to an end in 2010. In continuing the process of innovation of the public library sector and the future-proof restructuring of libraries, the Minister decided to establish a (public) library institute separately in line with a number of cultural sector institutes. The tasks of this library agency will be separated from the current Netherlands Public Library Association, which itself will continue as a pure advocacy association. Major changes in tasks, activities and projects, funding and staffing are being prepared and executed throughout 2009.

After a long period of decentralization and low (national) government involvement, a policy of networking and innovation, with a strong focus on IT and new media, has been developed and implemented since 2000. The local, regional and national government representatives have agreed

on further involved and investment in public libraries. In 2008 a new phase started, with national annual innovation funds at 20 million euro: for 2008-2012. Digital infrastructure, products and content are prioritized.

In the meantime, the public library network has been strengthened by creating larger organizations. The 1100 public libraries are organized in around 160 organizations, which are to be certified in two rounds until 2012, by a separate Certification Bureau. The quality of public library services in the Netherlands is an important element in the innovation process of public libraries. Based upon an agreement between government at different levels and the Netherlands Public Library Association certification of public libraries has been introduced. Certification guarantees minimum quality levels for local services as well as the national network. Certification is adopted by the library sector as a method by which library organisations can demonstrate their active contribution to the development of the library network and services. Libraries are dependent on this network for a number of tasks, and therefore dependent upon each other when it comes to delivery of good quality services.

Agenda for the Future

In 2008, the public libraries, all members of the Association have agreed on a strategic plan, called *Agenda for the Future*, the midterm plan (until 2012), as a response to major research findings and advisory reports. The Agenda aims to improve innovative capacity of public libraries by creating tempo, focus and governance. Responding to new developments and chances, a vision based on 'the curious Dutch (wo)man' has been formulated. Main goals are: – adapting to serving new needs: by attractive offers and better customer service; improving offer and services, by making physical and digital collections more accessible, promotion of literacy, literature and reading; – improving infrastructure and availability by a central governance for digital infrastructure and improvement plans, based on agreements. Network obligations include collections, digital library, media wisdom, and reading promotion. Four central themes form the nucleus of the Agenda.

Digital Library involves the ambition to realize a common IT infrastructure and Digital Library, with interactive and personalized services (mylibrary.nl) for different groups and learning levels. *Netherlands Collection* aims to regard all collections of public libraries together as one collection, even including cooperation partners and users, so even Long Tail sources are disclosed. *Media Wisdom* is the new citizen's skill to manage

and cope with information overload, also in new learning environments and programmes. Reading and its promotion are developed by public libraries, presenting themselves as knowledge centres for reading and literature. The Agenda identifies three programmes to support the central themes. Marketing, Human resources management and IT Infrastructure will be strengthened by central strategies, new professional profiles and input of common infrastructure.

The Associations Annual Plan for 2009 reflects the Future-Agenda. The two major portals for reading (leesplein.nl) and for literature (Literatuurplein.nl) are adapted to Web 2.0 requirements. The successful *The Netherlands Read* campaign is continued with a famous book and author: Oeroeg by Hella Haasse. IFLA Guidelines for services to babies and toddlers have been translated and discussed: the *Dutch Book Start* is making its entrée in a large number of municipalities.

As partner in local networks, libraries cooperate with job & leaning centres, local media, and agencies for cultural diversity and (il)literacy, with the help of new programmes and digital tools.

In recent years marketing knowledge and skills have been improved by marketing studies and – programmes, so library (non) users are identified with their information and other needs to which libraries respond with targeted services and offers, adapted to peoples lifestyles. The discussion and introduction of games in the library collection and services is one of the elements (Ugame, Ulearn). Some libraries have started with applying retail concepts in their presentations of the collections, others are working on the ’branding’ of ’Library’.



A new general logo for the public library has been developed, and the first total design libraries have opened their doors. New designs and library buildings in the Netherlands are well known, and published every two years. They are popular objects for foreign library visits to the Netherlands. International exchange of knowledge, research and vision is encouraged by workshops and professional visits, for example to Bologna and Frankfurt Book Fairs and by hosting foreign visits. ’How green is my library?’, is the 2009 theme of the international Madurodam Conference (The Hague), to explore sustainability in the library sector.

Bibliography:

Advies Bibliotheekvernieuwing 2009-2012, 2008, Raad voor Cultuur, The Hague.

Agenda voor de Toekomst, 2008, The Hague: Netherlands Public Library Association. [in Dutch]

Cultural Policy in the Netherlands, 2006, Den Haag/Amsterdam: Ministry of Education Culture and Science/Boekman Stichting.

Culture as Confrontation. *Cultural Policy 2001-2004. Summary of documents comprising the present cultural policy,* 2002, Zoetermeer: Ministry of Education, Culture and Science.

Bibliotheekvernieuwing – Eindrapport van de Stuurgroep Bibliotheken 2002-2007, 2008, The Hague: OC&W. Accessible: http: //www.minocw.nl/documenten/6193c.pdf

Innovate, Participate! A cultural policy agenda for The Netherlands, 2007, The Hague: Council for Culture. Advisory report downloadable from: http: //www.cultuur.nl/files/pdf/innovate_participate_engelstalige_samenvatting_van_advies.pdf

De openbare bibliotheek tien jaar van nu, 2008, The Hague: SCP, Social & Cultural Planning Bureau. [Dutch and English]

KOREN, M. 2009, *The political framework for public libraries in the Netherlands*, In: K. SMITH (ed.) *The Politics of Libraries and Librarianship: Challenges and realities*, Oxford: Chandos.

KOREN, M. (ed.) 2001-2008, *New library buildings in the Netherlands*, The Hague (nrs. 1-4; nr. 5 will be published early 2010).

Lobbyinstrumenten, dedicated website of advocacy tools developed by the Netherlands Public Library Association (http: //www.debibliotheken.nl/content.jsp?objectid=5028)

Meer dan de som. Beleidsbrief Cultuur 2004-2007, 2003, The Hague: Ministry of Education, Culture and Science (More than the sum) http: //www.minocw.nl/documenten/brief2k-2003-doc-51730.pdf

The Netherlands in a European Perspective. Social & Cultural Report 2000, 2001, The Hague: Social and Cultural Planning Office.

De openbare bibliotheek – Spil in the veranderende samenleving [The library as Axis of the changing society], 2005, Vereniging van Openbare Bibliotheken, Den Haag.

Open poort tot kennis, 2000, Advies Stuurgroep Herstructurering Openbaar Bibliotheekwerk, Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, Zoetermeer. (Meijer report) http: //www.minocw.nl/documenten/bibliotheken-nota1.pdf

Richtlijn voor Basisbibliotheken, (Guideline for Base Libraries), 2005, The Hague: Netherlands Public Library Association.

SMITHUIJSEN, Cas 2003, *Chapter on the Netherlands*, In: *Interarts & European Federation of Arts and Heritage.* Report on the state of cultural cooperation in Europe. Report commissioned by the European Union.

Trends in the Arts & Cultural Heritage in the Netherlands, 2005, The Hague: Social and Cultural Planning Office.

Key organisations and portals

Association of Dutch Municipalities: www.vng.nl
Boekman Foundation, study centre and library: www.boekman.nl
Council for Culture: www.cultuur.nl
FOBID, Netherlands Library Forum: www.fobid.nl
Interprovincial Authority Forum: www.ipo.nl
Ministry of Education, Culture and Science: www.minocw.nl/english
Netherlands Public Library Association: www.debibliotheken.nl/english
Social and Cultural Planning Bureau of the Netherlands: www.scp.nl
Statistics Netherlands: www.cbs.nl

Fonds d'artistes dans les bibliothèque spécialisées: «La Bibliothèque de Brancusi»

DOÏNA LEMNY
Musée National d'art moderne – Paris

Dans la rédaction du testament de Constantin Brancusi, la bibliothèque n'est pas mentionnée, pas plus d'ailleurs que la collection de photographies, de disques ou d'archives. Tous ces éléments – livres, catalogues et périodiques – faisaient partie des objets et «meubles» que l'artiste léguait à l'État français avec le souhait qu'ils soient conservés tels qu'ils étaient dans son atelier. Souvent utilisé comme référence par les chercheurs, l'ensemble des ouvrages et revues ayant appartenu à Brancusi a été présenté dans le catalogue de l'Atelier Brancusi[1]. Ceux qui ont tenté, à partir de l'œuvre, de se faire un portrait du sculpteur renvoient à des lectures de philosophie classique[2], ou d'histoire des civilisations. Le titre d'une sculpture comme Socrate suggère naturellement une connaissance de la philosophie grecque. Brancusi a-t-il lu des textes de Platon? Telle qu'elle nous est parvenue, la bibliothèque ne le confirme pas avec précision: la couverture du premier tome des *Œuvres*[3] de Platon: *Ion, Lysis, Protagoras, Phèdre, Le Banquet*, publié dans les «Classiques Garnier» retrouvé parmi les documents non classé, peut-elle témoigner d'une possible lecture? Par contre, la présence de plusieurs volumes de Bergson et d'Henri Poincaré révèle du moins que Brancusi partageait les intérêts philosophiques de son époque. Édité en 1913 à Paris par Bergson et Poincaré, *Le matérialisme actuel* (L 83), recueil d'essais de plusieurs auteurs, porte des traces de lecture: toutes les pages

---

1 *L'atelier Brancusi – la collection*, 1997, Paris: Éditions du Centre Pompidou: 232-249.

2 Cristian-Robert Velescu 1993, *Brancusi initiatul*, Bucuresti: Éditis.

3 Sans date de publication sur cette couverture; le numéro d'inventaire est marqué à l'encre: "Fonds Brancusi Livre 118".

en sont coupées et plusieurs passages soulignés. Une lecture inachevée ou partielle de la 12ème édition de *Matière et mémoire – essai sur la relation du corps à l'esprit* (L 7), publié chez Félix Alcan (les dernières pages ne sont pas coupées), lui permettait sans doute de compléter sa propre pensée en relation avec un courant philosophique dont il n'était pas éloigné. Mais il ne s'est pas plongé dans une lecture approfondie, même si Bergson était avant 1914 le philosophe le plus lu de sa génération.

Les quatre ouvrages d'Henri Poincaré sur la science: *Dernières pensées* (1913) (L 113), *La valeur de la science* (1914) (L 114), *Science et méthode* (1914) (L 115), *La science et l'hypothèse* (1916) (L 116), ont certainement intéressé Brancusi, si l'on en juge d'après quelques traces qu'il a laissées (passages soulignés et marques dans la marge, tandis qu'un certain nombre de pages restent non coupées). Sa propre réflexion sur les origines et l'évolution de l'humanité n'excluait pas la lecture d'un ouvrage comme *Nouvelle théorie sur l'évolution de la Terre et des mondes* (1922) (L 95) de L.-P. Montménard, destiné à un large public.

L'intérêt que Brancusi aurait éprouvé pour l'ésotérisme et les sciences occultes n'est pas reflété par le contenu actuel de sa bibliothèque. On lui attribue souvent de telles lectures, mais des trois titres qui sont conservés dans le fonds (l'un de Paul Morand, *Magie noire: chronique du XXe siècle* (L 96) lui a été offert par l'auteur avec une dédicace sur la couverture; un autre (L 143) traite de l'aspect médico-légal de l'hypnotisme), seule la traduction française de *L'influence invisible* d'Alexandre Cannon (1935) (L 16) porte des traces de lecture dans les chapitres consacrés au yoga, aux fakirs, à la magie et à la maîtrise de l'esprit.

Dans son témoignage sur l'artiste, Jacqueline Matisse-Monnier[4] parle de l'existence du livre de Papus[5] et du fait que Brancusi lui-même l'aurait chargée de lui acheter un livre sur Lao-Tse[6]. Elle affirme avoir discuté plusieurs fois de Milarépa avec le sculpteur.

Enfin, ignorant la provenance de la plupart de ses livres, nous ne pouvons affirmer que Brancusi ait pu choisir certains titres plutôt que d'autres chez les libraires et bouquinistes.

Son livre de chevet, dont parlent tous ceux qui l'ont connu, était *Le poète tibétain Milarépa: ses crimes, ses épreuves, son nirvana*, publié à

[4] Fille de Pierre Matisse et d'Alexandrina Duchamp qui allait souvent à l'atelier après 1950.

[5] Peut-être *l'Almanach de la chance et de la vie mystérieuse pour l'année 1910*, 1909, Paris: Librairie hermétique.

[6] Ne se trouve plus dans la bibliothèque.

Paris en 1925 avec une introduction de Jacques Bacot[7]. Il ne se trouve plus dans le fonds du Musée et n'apparaît pas dans le premier inventaire de la bibliothèque[8]. Trop souvent cité, le nom de Milarépa est devenu un symbole de l'intérêt que l'artiste portait aux civilisations tibétaine et indienne. La lecture certaine de ce livre ne représente que la confirmation d'une pensée qu'il avait développée et concrétisée dans son œuvre avant la date de publication de cette traduction française. Brancusi s'est réclamé lui-même de cette figure du XI[ème] siècle, et ses propres aphorismes postérieurs ou antérieurs à cette date, témoignent d'une réflexion et d'une recherche spirituelle qui pourrait le rapprocher de la démarche de Milarépa. Pour Brancusi, ce livre est *le livre*, et le simple nom de Milarépa devient un sésame pour celui qui veut être accueilli chaleureusement dans l'atelier[9].

Son intérêt pour l'Inde se manifeste plus tard, dans les années 30, quand Henri-Pierre Roché introduit dans l'atelier un jeune prince indien rencontré à Oxford, le maharadjah Holkar d'Indore. Celui-ci est conquis par les Oiseaux de Brancusi et évoque avec lui l'idée d'un temple en mémoire de sa femme. Le souhait du maharadjah rencontrait un rêve caressé par Brancusi, celui d'un lieu de méditation dans la tradition spirituelle de l'Orient. C'est à cette occasion qu'il s'intéresse à la géographie de l'Inde, à son climat, préparant son voyage effectué en 1938, pour le projet du «Temple de la Délivrance». Trois titres évoquent ses préparatifs: un atlas édité par Oxford University Press: *The Oxford Indian School Atlas*, publié en 1936 (L 6); un guide des moyens de transport: *India and Burma – Indian State Railway* (L 59); *Aux Indes: sanctuaires, 136 photographies choisies et commentées...* (1935) (L 71). Il ne s'agit bien sûr pas d'ouvrages sur la civilisation indienne, la culture ou sur l'art du pays, mais simplement de publications s'adressant à toute personne désireuse de voyager en Inde, ouvrages prosaïques montrant que Brancusi avait d'autres moyens d'aborder une civilisation. Il connaissait l'Inde sans avoir beaucoup lu; quelques éléments sur une civilisation suffisaient à constituer le noyau qui

---

7 Cette traduction a été réédité en 1976, Paris: Fayard avec une préface de Marco Pallis. D'autres éditions ultérieures sur Milarepa: *Milarepa ou Jetsun-Kahlbum: vie de Jetsün Milarepa*, 1973, Paris: Adrien Maisonneuve*, Milarepa: les cent mille chants*, trad. du tibétain et annoté par Marie José Lamothe, 1986-1989, Paris: Fayard; Tsang Nyon Hemka 1995, *Milarepa, la vie*, trad. par Marie José Lamothe, Paris: Seuil.

8 Jacqueline Matisse-Monnier affirme dans son témoignage que ce livre était le seul que Brancusi ait fait relier.

9 Comme sans doute beaucoup d'autres avant lui, François Stahly se souvient, dans un entretien de 1995 non publié, avoir prononcé dès sa première visite le mot magique qui lui gagna la sympathie immédiate de Brancusi.

nourrissait sa pensée. A son retour d'Inde, il s'arrête au Caire et fait une courte visite aux Pyramides, séjour qu'il considérera suffisant pour en tirer réflexion jusqu'à la fin de sa vie[10].

Il évoquait souvent, surtout après 1940, les grandes figures mythologiques d'Asie et les vertus de la sagesse tibétaine auprès des visiteurs de l'atelier et de ses voisins artistes de l'Impasse Ronsin[11] – tous leurs témoignages soulignent cet aspect. Ils ne l'ont jamais vu avec un livre, sa sagesse lui venait d'ailleurs. C'est peut-être l'une des raisons qui rendent incertaine toute tentative de mesurer le rôle réel des livres dans la vie de Brancusi.

A partir de sa bibliothèque et surtout des dédicaces portées sur une cinquantaine de livres, il semble plus opportun d'évoquer l'ambiance de l'atelier, de définir le cercle des amis et admirateurs qui y étaient admis, que de circonscrire l'univers intellectuel de l'artiste. Un ensemble si hétéroclite de publications ne fait que dérouter le chercheur qui voudrait, à partir d'elles, retracer le parcours culturel de Brancusi.

Quelques livres de médecine, dont l'un porte une dédicace du docteur Paul Alexandre (L 2), n'impliquent pas nécessairement la curiosité de l'artiste pour ce domaine, mais l'amitié que le collectionneur de Modigliani lui portait. Les livres deviennent souvent des objets de souvenir, rappelant les amitiés, les rencontres ou les occasions exceptionnelles. De même, le *Petit traité de puériculture: ou l'art d'avoir de beaux enfants* (L 93), publié en 1932 sous la signature du professeur Mono, même s'il porte les traces de plusieurs lectures, n'indique pas l'intérêt de Brancusi pour la puériculture; adorant les enfants et l'enfance, comme âge de l'humanité et de la pureté, il ne souhaitait pas avoir lui-même des enfants[12]. On peut supposer que ce livre est entré dans son atelier par hasard.

Quelques vieux livres, des manuels de français ou de grammaire roumaine[13], sont liés aux débuts de son installation à Paris. *Le manuel de grammaire roumaine* (L 52), publié à la fin du 19ème siècle par I. Maniu et I. Slavici, avait une valeur symbolique pour Brancusi. C'était le manuel le plus connu des écoliers roumains. L'avait-il dans son sac durant son long voyage de Bucarest à Paris, ou l'a-t-il reçu par la suite comme un souvenir d'écolier?

---

[10] Il l'avoue à Robert Payne dans un article publié dans *World Review*, le 3 octobre 1949, 61-65, sous le titre "Constantin Brancusi".

[11] Xavier Lalanne, Reginald Pollack, Oscar Chelimsky, Hanna BenDov...

[12] Il ne reconnaîtra jamais son fils, John Moore, né le 15 septembre 1934 à Londres, malgré son amour profond pour la mère, la pianiste anglaise Vera Moore.

[13] L 52, L 53, L 81.

Une dizaine de livres de technique et de mécanique, de *Géométrie pratique* (L 62) ou de... *perspective appliquée au dessin artistique et industriel* (L 18) constituent certainement la partie la plus consultée de sa bibliothèque. N'affichant jamais ses lectures, Brancusi avoue avoir longtemps étudié et travaillé sur les matériaux: «il a passé autant de temps sur le disque que sur le *Poisson*. [...] Il a dû se consacrer au façonnage de ce disque pour en faire l'égal du *Poisson*».[14]. Isamu Noguchi, qui a travaillé pendant l'été 1927 à ses côtés, s'étonne des connaissances de Brancusi sur les matériaux et ne peut toujours pas s'expliquer comment il soulevait seul des poids que deux personnes ne pouvaient déplacer[15]: «Je n'ai jamais compris comment Brancusi faisait les choses. Il soulevait tout seul des choses lourdes. Il devait se servir de quelques outils mécaniques, mais je n'ai jamais vu une machine dans son atelier». Le livre d'A. Texier et P. Dutheil, *Eléments de mécanique générale et appliquée* (L 142), publié à Paris en 1918 peut être considéré comme un ouvrage de référence pour son travail.

Sur les 160 titres du fonds qui nous sont parvenus, 110 sont des ouvrages d'art et de littérature, dont 48, dédicacés, ont nécessairement été offerts par leurs auteurs. Un livre fait exception: *Raymond Duchamp-Villon: sculpteur (1876-1918)* (L 102) de Walter Pach porte sur la page de garde une dédicace de John Quinn: «With the kind regards of John Quinn». La mention sur la même page de garde: "Imprimé par John Quinn et ses amis" nous éclaire sur la raison de cette dédicace faite par l'un des plus fidèles amis et collectionneurs de Brancusi.

La plupart des ouvrages consacrés à l'actualité de l'art font une place à l'œuvre de Brancusi, souvent considéré comme le sculpteur le plus représentatif de son époque.[16] Dans *Sculpture of the Twentieth Century*, New York, MOMA, 1952 (L 17), Andrew Carnduff Ritchie parle de Brancusi dans un chapitre intitulé: «The object purified: Brancusi and organic abstraction», et illustre son texte de huit reproductions. L'ouvrage édité par Peggy

---

[14] Isamu Noguchi, interview de Fr. Teja Bach dans Brancusi..., 287: "...he spent as much time on the disk as he had spent on the *Fish* [...] He had to put his hand-labor into that disk in order to get it equal to the *Fish*.", *notre trad*.

[15] "An Interview with Isamu Noguchi on Brancusi" de Liviu Floda 1986. In *American-Roumanian Academy Journal*, N° 8-9, p. 271, de *Isamu Noguchi Foundation*: "I never understood how Brancusi did things. He lifted heavy rhings by himself. He may have used some machine-tools, but I never saw a machine-tool in his place.", *notre trad*.

[16] Carola Giedion-Welcker, 1937. *Modern Plastic Art*..., Zürich (L 54); Malvian Hoffaman 1939, *Sculpture inside and out*, New York (L 58); A.E. Gallatin 1936, dans la préface de *Museum of Living Art* (L 76), New York, qui écrit: "Brancusi, the greatest sculptor of the modern era".

Guggenheim en 1942 à New York: *Art of this Century: Objects, Drawings, Photographs, Paintings, Sculptures, Collages*. 1910 to 1942 (L 56) (fig. 1),

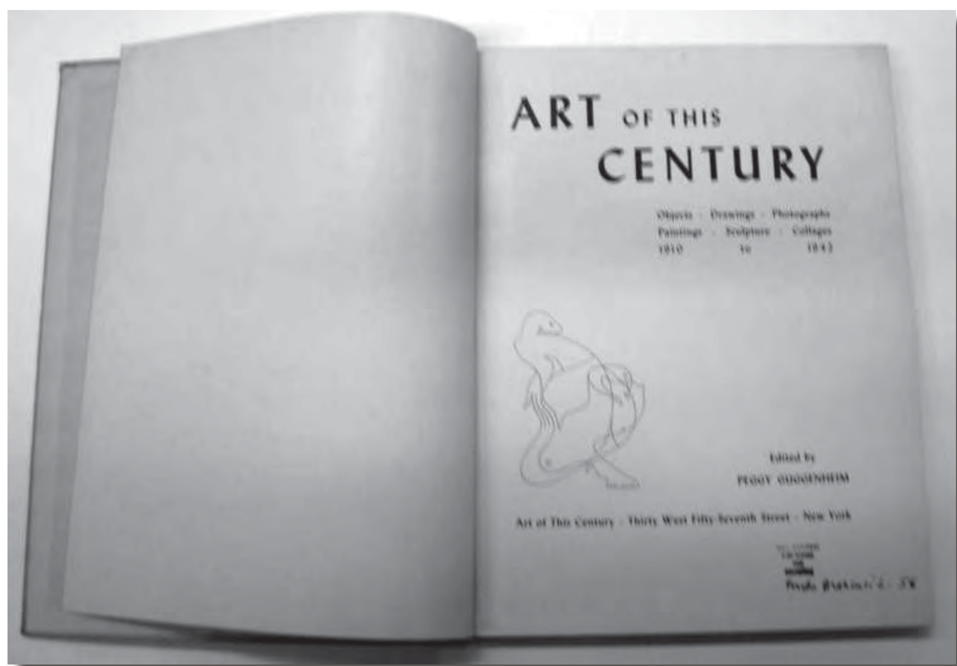


Fig. 1

avec trois préfaces d'André Breton, Jean Arp et Piet Mondrian, contient le "Manifeste des peintres futuristes" et commence la présentation des artistes avec Brancusi. La dédicace de la page de garde: «To Brancusi with my love and admiration, Peggy Guggenheim New York 1945» (fig. 2)

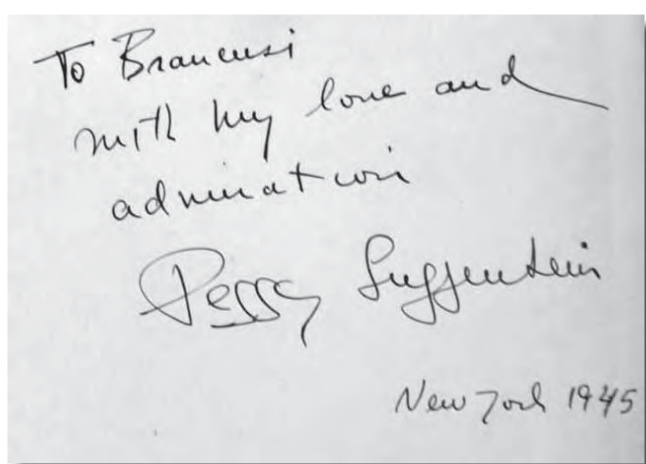


Fig. 2

constitue une preuve supplémentaire de l'admiration de «Pegitza» (comme Brancusi l'appelait en roumanisant son prénom) pour le travail du sculpteur, et peut-être une nouvelle tentative d'obtenir de lui un Oiseau à un prix raisonnable. Dans son autobiographie[17], elle avoue sa profonde estime pour son œuvre et ses longues négociations en vue de l'acquisition de L'Oiseau.

Malvina Hoffman rend visite à Brancusi avant de publier en 1939 un important traité sur la sculpture: *Sculpture inside and out* (L 58), dans lequel elle présente Brancusi sur plusieurs pages (: 51-54). Elle lui adresse le livre avec une affectueuse dédicace en français: «Avec mes remerciements et l'admiration de l'auteur – en souvenir d'une visite inoubliable M.H. 1939».

La traduction anglaise du livre de Carola Giedion-Welcker, *Modern Plastic Art, Elements and Reality. Volume and Desintegration*, publiée à Zürich en 1937 (L 54), n'a pas besoin de dédicace: l'auteur termine le chapitre consacré au sculpteur avec cette phrase: «Brancusi is the greatest modern sculptor living». Carola Giedion-Welcker, qui a connu Brancusi dès les années 1930 par l'intermédiaire d'Alvar Aalto, devient l'une des personnes les mieux accueillies dans l'atelier et, «belle d'intelligence»[18], gagne l'entière confiance du sculpteur.

Brancusi a souvent exprimé le souhait qu'on n'écrive pas sur lui de son vivant, interdisant presque à Ezra Pound de publier un livre sur lui, malgré l'admiration qu'il pouvait éprouver pour la culture du poète et le plaisir avoué qu'il avait à discuter avec lui sur n'importe quel sujet. L'article publié dans *The Little Review* à l'automne 1921[19] ne se trouve sous aucune forme dans l'atelier. Ezra Pound allait en faire un petit livre publié à Milan en 1957, tout comme il le lui promettait dans une lettre d'excuses reproduite intégralement par Dumitresco-Istrati[20]: «Caro mio, j'étais bête, bête, bête vous proposer cette sacrée livre (...) Je l'ai remis au Kalends grecques remis, remis». Mais en revanche, il lui offre son livre sur Gaudier-Brzeska, publié à Londres en 1916 (L 119).

L'un des rares spécialistes qui ait publié des ouvrages sur Brancusi de son vivant a été V.G. Paleolog, dont le livre *A 2-a carte despre C. Brancusi / Le 2ème livre sur Brancusi* (L 103), publié à Craïova en 1944, fut bien reçu par l'artiste. Il résultait de plusieurs entretiens menés à Paris et aussi en Roumanie, lors du voyage effectué par le sculpteur au

[17] *Out of this Century: Confessions of an Art Addict*, 1979, New York: Universe Books.

[18] François Stahly, entretien non publié de mars 1994.

[19] Le numéro ne se trouve pas dans l'inventaire des périodiques du fonds Brancusi où se trouvent d'autres livraisons de la même revue. Ezra Pound aurait-il évité de le lui envoyer?

[20] Fonds Brancusi, Bibliothèque Kandinsky, Paris: Centre Pompidou.

moment de l'installation de l'ensemble de Târgu Jiu. Le même auteur lui offre un autre volume consacré à son meilleur ami: *Despre Erik Satie si muzicalism: muzica, golul, sculptura / Sur Erik Satie et le musicalisme: la musique, le vide, la sculpture* (L 104) publié à Bucarest en 1945. La relation privilégiée du sculpteur avec V.G. Paleolog s'expliquerait-elle par leur origine commune?

Brancusi était resté très sensible à tout ce qui venait de Roumanie. C'est ainsi qu'on peut expliquer la présence dans son atelier d'ouvrages ou revues qu'il n'a peut-être jamais ouverts, mais qui étaient offerts par des visiteurs, de passage à Paris. S'il avait quitté son pays au début du siècle, il a toujours maintenu des relations avec des artistes connus au temps de ses études à Bucarest, ou lors de ses participations aux expositions d'art roumain, ayant toujours à cœur d'accueillir dans son atelier écrivains, artistes, musiciens. Un écrivain comme Ion Minulescu lui dédie une poésie dans le volume *Strofe pentru toata lumea / Vers pour tout le monde* (L 91), publié à Bucarest en 1930, et ajoute une dédicace que Brancusi a dû apprécier: «Lui C. Brancusi. Cu toata dragostea si vechea admiratie si cu noua dedicatie de la pag. 91 Ion Minulescu 1930" / "A C. Brancusi, avec toute mon affection et profonde admiration et avec la nouvelle dédicace de la page 91 Ion Minulescu 1930». (fig. 3).

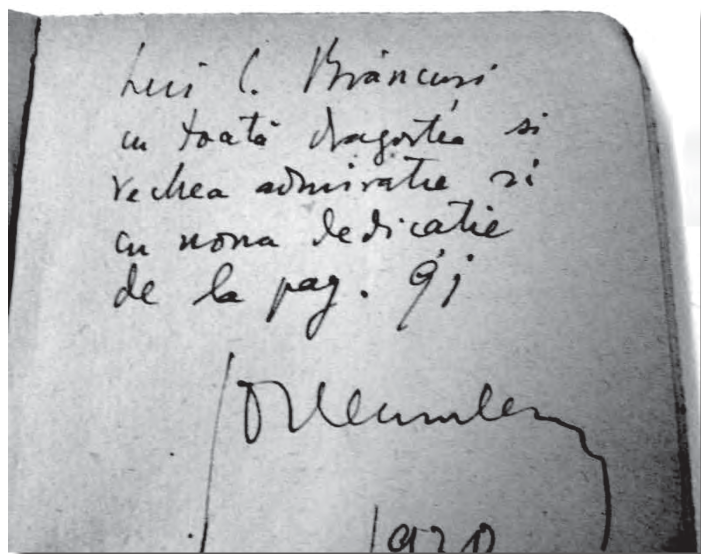


Fig. 3

Plus tôt, en 1922, une poétesse roumaine, Claudia Millian, en voyage à Paris, lui offrait un volume de vers publié la même année à Bucarest: *Cântari pentru pasarea albastra / Chants pour l'Oiseau bleu* (L 90) (fig. 4), avec une dédicace qui fait allusion à l'Oiseau d'or créé en 1919: "Maestrului C.

Brancusi, cântari ce pot fi pentru «Pasarea lui de aur» Claudia Millian Paris 1922" / "Au Maître C. Brancusi, des chants qui pourraient être pour son «Oiseau d'or» Claudia Millian Paris 1922".



Fig. 4

Une autre dédicace lui est adressée par le poète roumain Jacques Costin, qui, pour l'illustration de son volume, *Exercitii pentru mîna dreapta si Don Quichotte / Exercices pour la main droite et Don Quichotte*, publié à Bucarest en 1931 (L 29), réunit Marcel Iancu et Militza Patrascu: «Maestrului C. Brancus cu bucuria amintirei ce-i pastrez, acest palid semn si omagiu al nemarginitei mele admiratii Jacques G. Costin Bucuresti, Aprilie 1931» / «Au Maître C. Brancus avec la joie du souvenir que je garde, cet hommage et pâle signe de mon immense admiration Jacques G. Costin, Bucuresti, Avril 1931». L'orthographe du nom du sculpteur, sans "i" final, rappelle l'orthographe des homonymes de sa région natale. (fig. 5)

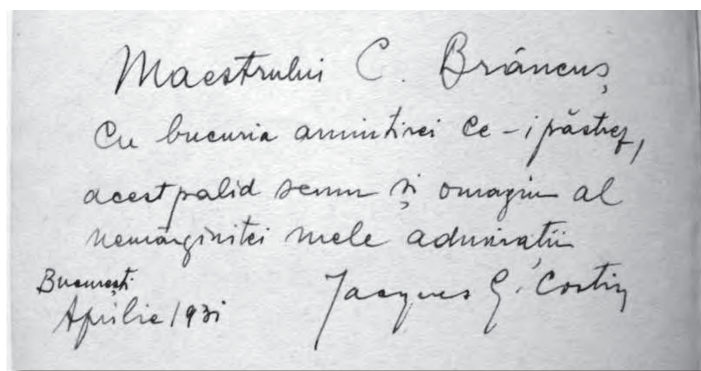

Maestrului C. Brâncuș
Cu bucuria amintirei ce-i păstrez,
acest palid semn și omagiu al
nemărginitei mele admirații
București
Aprilie 1931 Jacques G. Costin

Fig. 5

Deux volumes de Benjamin Fondane portent des dédicaces en roumain et en français. Venu s'installer à Paris au début des années 1920, Benjamin Fondane (du nom roumain Fundoianu) rend visite à Brancusi et lui offre ses livres en signe d'amitié et d'hommage. Le premier: *Trois scenarii. Cinépoèmes / Trois scénarios. Cinépoèmes* (L 43) (fig. 6)

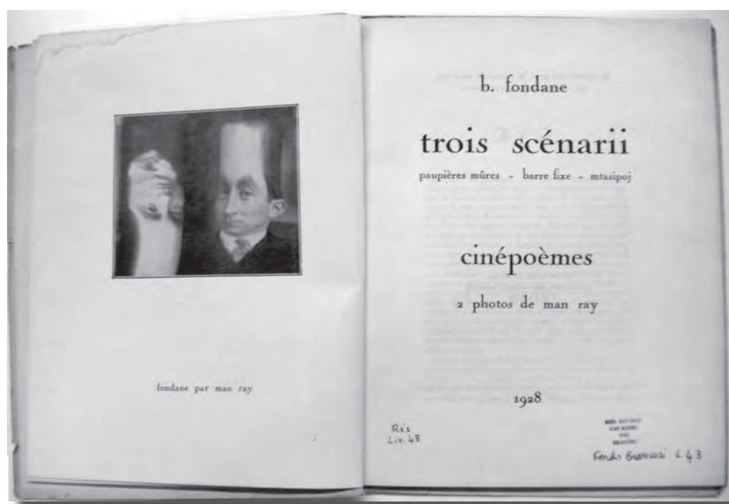


Fig. 6

comporte deux photographies de Man Ray et sur la page de garde une dédicace poétique qui veut exprimer le respect le plus profond de l'auteur: «Lui Brancusi, Dumnezeu peste materia inanimata care scoate spiritul din tarîte, umfla cu plamînul lui pneul inimei. Omagiu respectuos Fundoianu Paris 19, rue Monge VIII, 1928» / «A Brancusi qui domine comme un Dieu la matière inanimée, sort l'esprit de sa gangue et dont le souffle imprime le battement du cœur, de la ligne. Respectueux hommage Fundoianu [...] 1928». (fig. 7)

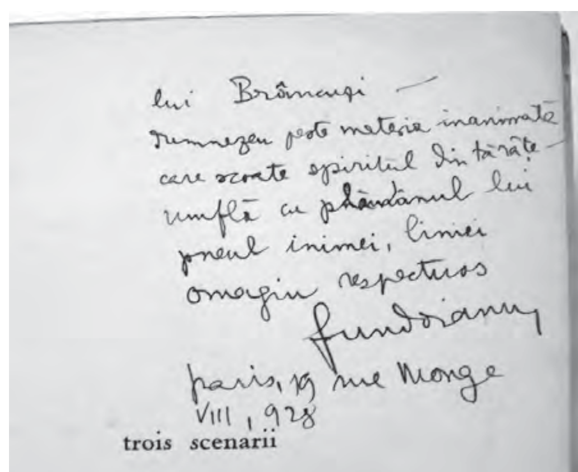


Fig. 7

Le deuxième, publié en roumain à Bucarest en 1930, *Privelisti: poeme 1917-1923 / Images: poèmes 1917-1923* (L 44) reproduit un portrait inédit de l'auteur par Brancusi, accompagné d'un envoi aussi élogieux: «Constantin Brancusi, je suis indigne de votre amitié. Merci de m'avoir permis de rehausser mon nom du vôtre. Fondane Paris, IV, 1930».

Selon certains témoignages[21], Panaït Istrati était un autre visiteur privilégié de l'atelier. En 1925, il publie à Paris *Les Haïdouks...* (L 61) (fig. 8) et en offre à l'artiste un exemplaire dédicacé en roumain sur la page de garde: «Lui Constantin Brancusi haiduc al muntilor sai de visuri, cu dragoste de frate Panaït Istrati» / «A Constantin Brancusi haïdouk de ses montagnes de rêves, avec mon affection fraternelle Panaït Istrati».

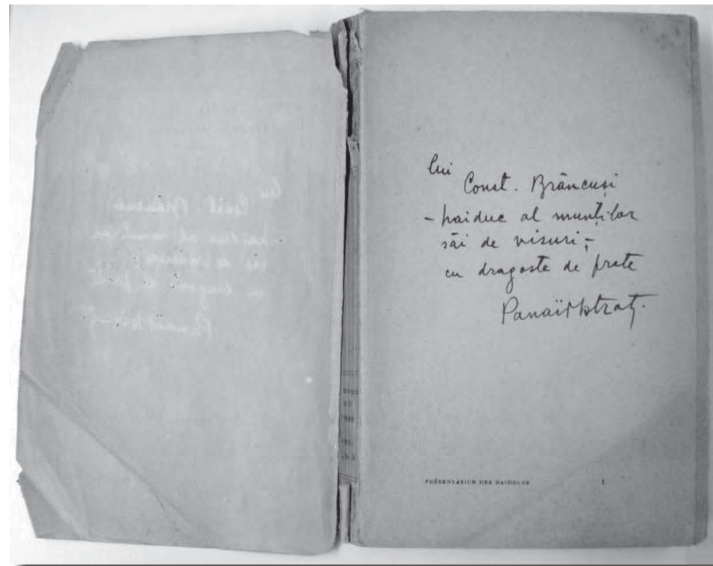


Fig. 8

Loin de Bucarest, Brancusi restait donc en contact avec l'avant-garde artistique et littéraire roumaine et répondait parfois aux demandes de collaboration de ses compatriotes. Ilarie Voronca[22] publiait ainsi à Bucarest, dans la collection «Integral», un choix de poèmes, *Plante si animale; terase / Plantes et animaux; terrasses* (L 157, L 157 bis) (fig. 9), illustré de dessins de Constantin Brancusi. Le livre a été imprimé en dix-huit exemplaires seulement, chacun portant le nom de son propriétaire. Le n° 13 conservé dans la bibliothèque porte la mention: «tiparit pentru domnul Constantin Brancusi / imprimé pour monsieur Constantin Brancusi» et une

[21] Témoignages de M. et Mme Atanasiu et Natalia Dumitrescu, non publiés.

[22] Poète roumain d'expression française établi en France en 1925, naturalisé en 1938. Pendant l'occupation, il a fait partie de la Résistance française et en 1946 il se suicide.

dédicace manuscrite de l’auteur sur la page de titre: «Cum sa va exprim toata respectuoasa mea admiratie? Dati-mi voie domnule Brancusi sa va scriu aceasta închinare cu adînca si emotionanta recunostinta si sa va încredintez de toata dragostea mea. Ilarie Voronca» / «Comment pourrais-je exprimer toute ma respectueuse admiration? Permettez-moi Monsieur Brancusi de vous écrire cette dédicace avec ma profonde reconnaissance et de vous assurer de toute mon affection Ilarie Voronca». Une autre publication de Voronca dans la même collection, *Ulise*... (L 156) illustré d’un portrait de Marc Chagall lui est dédicacé à Paris, en roumain, dans le même style orné et cérémonieux qui fleure bon la tradition balkanique et orientale: «Sculptorului si poetului celui mai neîntrecut Brancusi prin mîna si dalta caruia glasul lui Dumnezeu pîna la noi strabate în semn de adînc si respectuos omagiu acest volum Ilarie Voronca Paris X 1928» / «Au plus grand sculpteur et poète Brancusi par la main et la gouge duquel la voix de Dieu parvient jusqu’à nous en signe de profond et respectueux hommage ce volume Ilarie Voronca Paris X 1928».

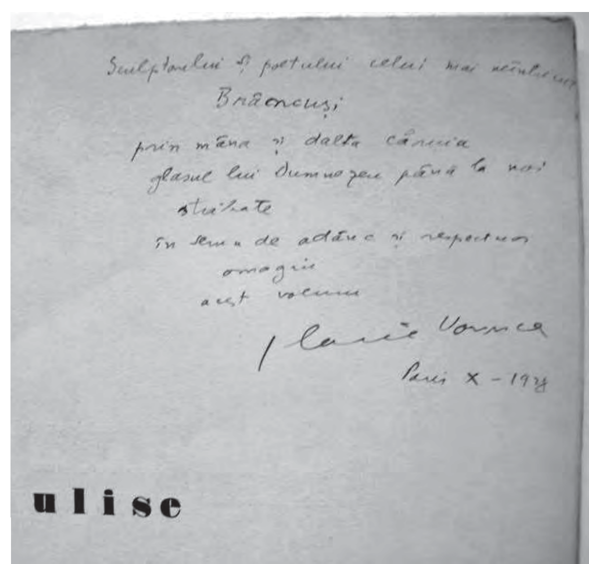


Fig. 9

Stefan Roll[23], autre écrivain de l’avant-garde roumaine, lui envoie en 1929 ses *Poeme în aer liber / Poèmes en plein air* (L 127) (fig. 10), illustré par Victor Brauner, publiés dans la même collection "Integral" et dédicacé

[23] 1903-1974, pseudonyme de Gheorghe Dinu, écrivain de l’avant-garde roumaine a publié à *Contimporanul, 75_HP*, *Punct*, *Integral*, *Unu*, *Urmuz*, *Meridian*, *Pinguinul*. Volumes de poésies: *Poeme în aer liber* (1929, Bucarest), *Moartea vie a Eleonorei* (1930, Bucarest).

de façon aussi éloquente: «Lui Dumnezeu Lui Constantin Brancusi pentru miracolul din fiecare deget al d-sale, înviind în lemn si în pietre pasarea eternului rusinat si umil omagiul acestei carti în vorbe de-a-le lui Stephan Roll 1929» / «A Dieu, à Constantin Brancusi pour le miracle de chacun de ses doigts qui insuffle dans le bois et la pierre l’oiseau de l’éternité en piteux et humble hommage ce livre de paroles de Stephan Roll 1929». Un simple mot d’hommage figure sur la page de garde d’un deuxième volume, *Moartea vie a Eleonorei / La mort vivante d’Eléonore* (L 128), avec des dessins de Victor Brauner, publié à Bucarest en 1930 dans la collection «UNU».

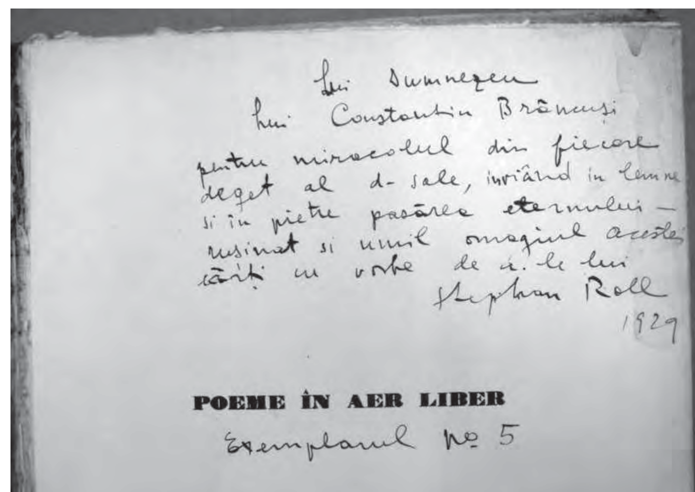


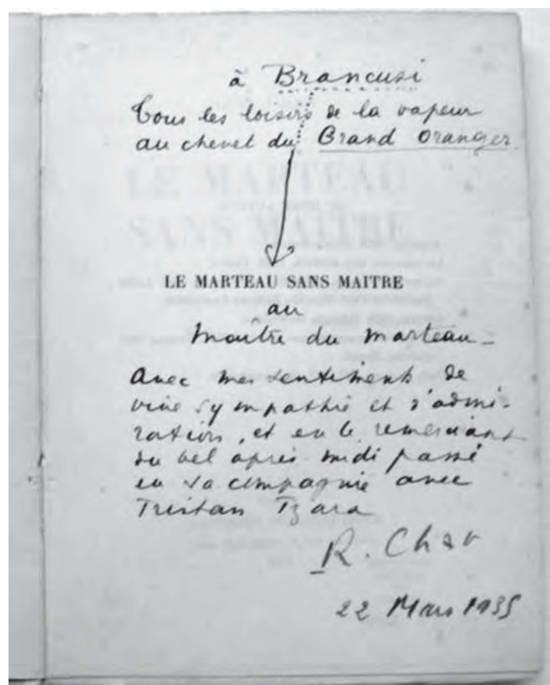
Fig. 10

Dès son arrivée à Paris, Tristan Tzara se rend dans l’atelier de Brancusi et noue avec le sculpteur une amitié durable. Leur relation directe et naturelle se lit dans la formule plus lapidaire choisie par l’écrivain en tête de son volume *Vingt-cinq poèmes: dix gravures sur bois* (Jean Arp) (L 144), publié à Zürich en 1918 dans la collection «Dada»: «A Brancusi affectueusement Tristan Tzara Paris, 4 avril 1920».

Les trois autres livres de Tzara conservés dans le fonds portent ou la signature de leur auteur (L 145), ou une sobre dédicace (L 146): «A Constantin Brancusi avec la vieille amitié de Tristan Tzara mai 1931». Plusieurs documents témoignent de cette amitié et du plaisir que prenait Tzara à introduire dans l’atelier ses amis, comme un après-midi de 1921: «Mme Picabia, Man Ray, une dame américaine...»[24].

René Char lui envoie son dernier livre, *Le marteau sans maître* (1934) (L 25) (fig. 11),

[24] Hulten, P..., *op. cit.*, 142.


à Brancusi
Tous les loisirs de la vapeur
au chevet du Grand Oranger

LE MARTEAU SANS MAITRE
au
maître du marteau
Avec mes sentiments de
vive sympathie et d'admi-
ration, et en le remerciant
du bel après-midi passé
en sa compagnie avec
Tristan Tzara
R. Char
22 Mars 1935

Fig. 11

et le remercie de son accueil chaleureux en compagnie de Tristan Tzara: "A Brancusi. Tous les loisirs de la vapeur au chevet du Grand Oranger «Le marteau sans maître» au Maître sans marteau. Avec mes sentiments de vive sympathie et d'admiration et en le remerciant du bel après-midi passé en sa compagnie avec Tristan Tzara. R. Char 22 mars 1935". (fig. 12)


RENÉ CHAR

LE MARTEAU
SANS MAITRE

... alors s'élève l'esprit d'examen.
THÉODORE JOUFFROY
Comment les dogmes finissent.

PARIS
ÉDITIONS SURRÉALISTES
chez José Corti, 6, rue de Clichy
1934

Fig. 12

Sans doute plus ironique, l'unique dédicace de Picasso – l'on connaît l'aversion mutuelle du peintre et du sculpteur – signe un livre d'André Verdet consacré à *La Chèvre de Picasso* (L 148), publié en 1952 aux éditions de Beaune: «Pour Brancusi son ami Picasso Paris le 12 juillet 1952».

Le seul livre d'artiste qui soit offert à Brancusi: [1450-1950] (L 14) (fig. 13) signé et dédicacé par son auteur Bob Brown en 1929, nous donne la liste imprimée des autres destinataires de l'ouvrage et nous renseigne ainsi sûrement sur le cercle, en majorité anglo-américain, que fréquentait Brancusi dans les années '20: M. Duchamp, Harry Kemp, Ezra Pound, Mina Loy, Man Ray, James Joyce, Robert Mc Almond... On pourrait ajouter à cette liste le nom de Jeanne Robert Foster, la compagne de John Quinn, qui offre son livre de poèmes *Rock Flower*, publié à New York en 1923 (L 47): «To Constantin Brancusi with my homage and affection...».

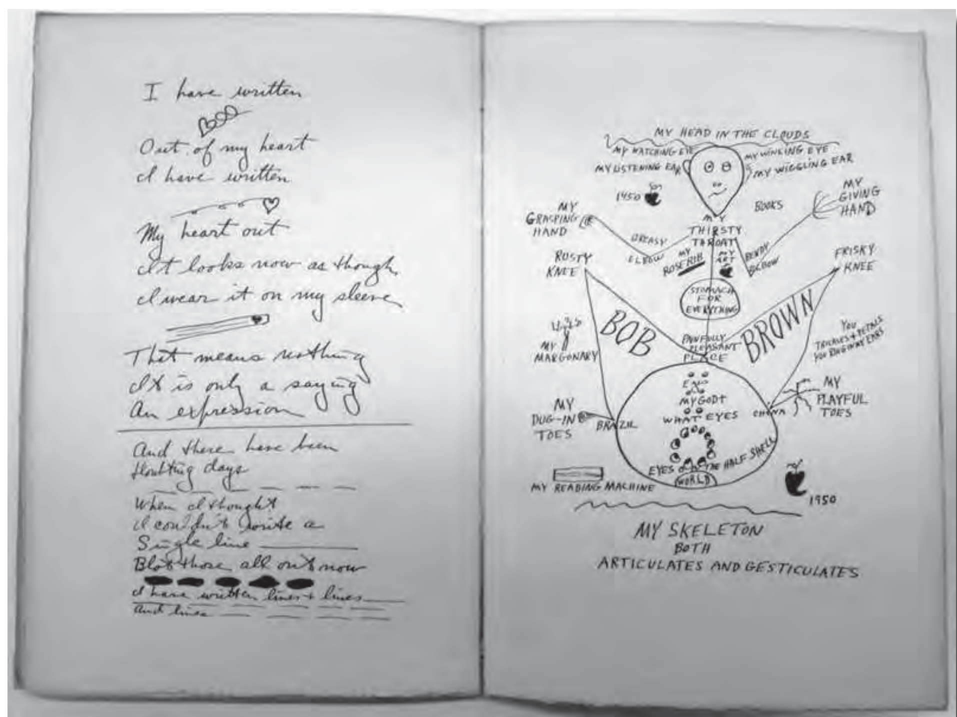


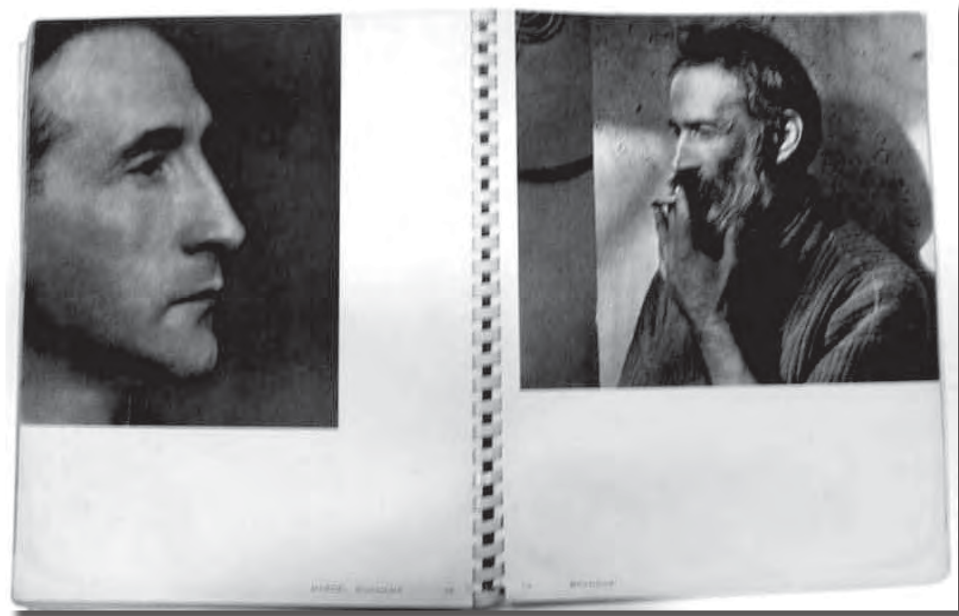
Fig. 13

L'album de photographies: *Photographs* by Man Ray 1920, Paris 1934 (L 121), (fig. 14) préfacé par Paul Eluard, André Breton, Rrose Sélavy et Tristan Tzara, rappelle une vieille complicité.



Fig. 14

Passant outre l'interdit de Brancusi de publier son portrait, le photographe américain introduit dans sa galerie l'image du sculpteur aux côtés de celui qui fut avec Henri-Pierre Roché son plus fidèle allié, Marcel Duchamp. (fig. 15) Man Ray raconte dans son *Autoportrait* que Brancusi était mécontent de la publication d'une photographie coupée, faite par l'artiste américain, le représentant dans une position indécente. La dédicace («A mon cher Brancusi son vieil ami Man Ray avril 1934») est d'ailleurs courtoise. Brancusi, lui aurait-il donné son accord pour la publication? Comme la photographie se situent bien après, à l'époque où «Brancusi devenait plus amical, moins impersonnel et je devins l'un des rares visiteurs qu'il accueillait toujours avec plaisir»[25]. Plus de dix ans après cet «incident», certainement, puisque Man Ray revient le voir et lui offre le livre dédicacé comme symbole d'une époque où quelques uns des auteurs se rencontraient dans l'atelier.


Fig. 15

[25] Man Ray 1963, *Autoportrait*, trad. en français de Anne Guérin, Paris, 182.

A part les ouvrages dédicacés, quelques titres renvoient aux romans très populaires à l'époque (Kipling, *Kim* (L 66), etc.) cependant que d'autres indiquent une certaine préférence pour la lecture des fables. Deux volumes de La Fontaine, *Fables* (L 67) et *Contes* (L 68) et un volume des *Fables* d'Esope (L 69) portent des traces de lecture, les pages étant coupées à certains endroits. Aucun des livres n'est daté, on ne peut donc pas savoir s'il y a cherché une source d'inspiration pour *Le Nouveau-né*, pour *Le Coq*, ou pour *Prométhée*, mais il est probable que ces lectures lui ont été agréables.

On a toujours parlé de son don pour la musique, qu'il a même pratiquée[26]. Il avait aussi des amis musiciens – son meilleur ami à une certaine époque (1920-1925) a été Satie – compositeurs ou interprètes[27], mais il n'a jamais fait de la musique un objet d'étude; c'était plutôt pour lui un moyen qui lui permettait d'entretenir une certaine ambiance. Marcel Mihalovici l'explique très bien dans un entretien avec Barbu Brezeanu, publié en 1990 à Bucarest[28]. Les quelques ouvrages du fonds concernant la musique lui ont été offerts. Le livre de Constantin Braïloiu sur la plainte funèbre d'une région de Roumanie (L 12) est le seul de la bibliothèque qui évoque un ami de longue date, un conseiller de confiance, un spécialiste qui a beaucoup contribué à la constitution de la discothèque de Brancusi par ses conseils, mais aussi par des cadeaux. «L'amitié de Brancusi pour Toto Braïloiu était basée justement sur l'intérêt qu'il manifestait pour divers folklores (surtout roumain ou africain): il aimait Toto pour son intelligence et sa culture particulière, pour son éloquence vivante et pertinente»[29].

Dans le même inventaire, vingt-huit entrées pour les catalogues peuvent prouver une certaine sélection, parce qu'il n'a retenu en général que les catalogues de ses expositions – en plusieurs exemplaires – des expositions de groupe auxquelles il a participé et parfois des catalogues d'intérêt personnel. On remarque d'abord plusieurs exemplaires du catalogue de la première exposition personnelle à la Brummer Gallery de 1926-1927 contenant le texte de Paul Morand, la reproduction de quelques aphorismes de Brancusi traduits en anglais, et des poèmes de Jeanne Robert Foster. Pour la même occasion, un catalogue dépliant a été édité – l'un des exemplaires

[26] A son arrivée à Paris, il était employé à l'église roumaine de la rue Jean de Beauvais comme chantre pour gagner de l'argent ou même dans son atelier, où il jouait parfois du violon pendant les soirées qu'il organisait.

[27] Marcel Mihalovici, un musicien roumain qui a vécu à Paris, Véra Moore, Chaliapine et d'autres.

[28] *Amintiri despre Enescu, Brancusi si alti prieteni / Souvenirs sur Enescu, Brancusi et d'autres amis*, 1990. Bucuresti: éd. Eminescu.

[29] *Ibidem*, *notre trad*.

(C 2) porte des notes manuscrites de Brancusi concernant les prix des œuvres exposées. La même exposition, présentée ensuite à Chicago par Marcel Duchamp et sa collaboratrice Alice Roullier, donne l'occasion d'un autre tirage du même catalogue avec une couverture différente, qui précise lieu et dates de l'exposition: *Arts Club of Chicago*, January 4 to 18, 1927. Les exemplaires inventoriés en C 9 font partie du même tirage du catalogue de la deuxième exposition personnelle de Brancusi à la Brummer Gallery en 1933-34, dont le texte d'introduction est écrit par Roger Vitrac. C'est un catalogue dépliant de huit pages, publié par les soins de Marcel Duchamp qui s'est occupé aussi de l'organisation de l'exposition. Il le précise d'ailleurs dans une lettre du 2 novembre 1933 envoyée de New York[30]: «Le catalogue est chez l'imprimeur. Pas d'avant-propos...», pour qu'à la fin de la même lettre il ajoute: «Catalogue pliant (dessin de la maquette du dossier du catalogue avec des précisions) t'en enverrai dès fini». Il lui écrit à propos du même catalogue dans une lettre ultérieure[31]: «Tu verras par le catalogue quelles choses j'ai pu obtenir des collections...».

A travers les catalogues des grandes expositions – *Exhibition of Tri national Art French, British, American* (C1) à la New Chenil Galleries, Chelsea, en octobre 1925, avec un texte de Roger Fry, *International Exhibition of Modern Art* (C5) arranged by the Société Anonyme for Brooklyn Museum avec un texte de Katherine S. Dreier[32]; et d'autres –, on peut retracer l'activité expositionnelle du sculpteur. (fig. 16 et 17)



Fig. 16

[30] Arch. du MNAM-CCI (Musée National d'Art Moderne-Centre de Création Industrielle).

[31] Arch. du MNAM-CCI, 18 nov. 1933

[32] Amie de Marcel Duchamp, Katherine Dreier lui dédicace cet exemplaire du catalogue en tant que présidente de la Société Anonyme.

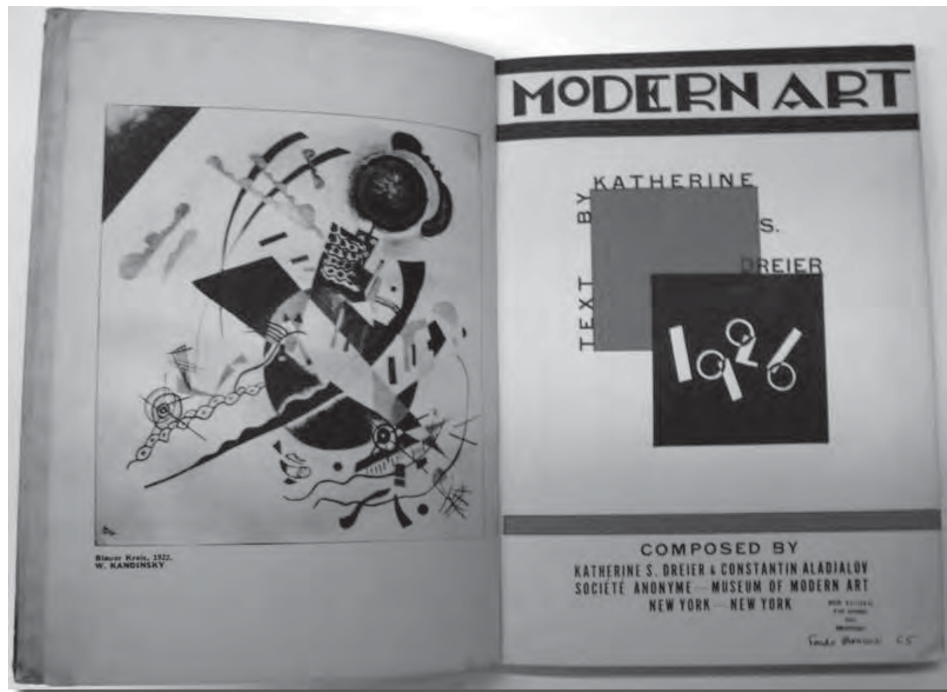


Fig. 17

Le dixième anniversaire du Musée d'Art Moderne de New York est célébré en 1939 par une importante exposition, «Art in our time», accompagné d'un grand catalogue (C 16, C 16 bis), préfacé par A. Conger Goodyear et Alfred H. Barr qui l'envoie à Brancusi, avec une dédicace en signe d'hommage.

"Le catalogue de l'exposition «Saptamîna Olteniei»"/ «La semaine de l'Olténie» (C 20), édité en 1943 par la rédaction de la revue *Ramuri* de Craïova, comprend un important texte de V.G. Paleolog sur Brancusi.

Le seul catalogue d'une exposition à laquelle il n'a pas participé est publié à l'occasion de la «Rétrospective de l'œuvre d'Amédeo de Souza Cardoso», de 1925 (C 27) à Paris, par la Galerie Briand-Robert. C'est, avec un livre sur les dessins de l'artiste portugais[33], le seul souvenir d'un ami des années 20, disparu très tôt.

Une analyse du fonds des périodiques confirme l'idée que Brancusi ne se préoccupait pas de l'achat des documents, et ne manifestait pas un intérêt particulier pour le contenu de sa bibliothèque. Des numéros épars des publications du temps se trouvaient dans l'atelier. Plusieurs titres importants sont représentés, mais aucun ne nous laisse penser qu'il

[33] *XX dessins* (L 141) par Amedeo de Souza Cardoso, 1912, Paris.

aurait eu un abonnement ou une préférence quelconque. Le seul titre suivi est *Vers et prose* (P 45), du premier tome de 1905 jusqu'au tome 36 de 1936 – série à peu près complète –, dirigé par Paul Fort et André Salmon. C'est très probablement le rédacteur en chef, un habitué de son atelier pendant les années 20, qui lui a offert chaque volume. C'était la période où Brancusi rencontrait, à la «Closerie des Lilas», Léger, Cendrars, Cocteau et d'autres. Ceci, pourrait expliquer la présence dans le fonds d'ouvrages signés de quelques collaborateurs de *Vers et prose*.

Dans la plupart des revues présentes ici, on trouve des références à la sculpture de Brancusi, des articles sur lui, sur l'atelier, ou parfois seulement des reproductions sans commentaires[34]. Une publication comme *Der Querschnitt* de décembre 1929, (P 37), illustre l'article "Das Land" d'Aldous Huxley avec deux images: l'une représente Brancusi avec son chien Polaire, l'autre, est une vue de l'atelier.

Le sculpteur détenait quelques numéros de *The Little Review* (P 24), dirigée par Margaret Anderson et Jane Heap, il est donc étonnant que le numéro[35] dans lequel Ezra Pound écrit un article sur lui ne soit pas en sa possession. Il conservait néanmoins dans son atelier un ou plusieurs numéros des titres importants de l'époque envoyés certainement par les auteurs des articles le concernant ou par la rédaction.

Nombre de revues américaines publiées à Paris dans les années vingt demandaient des illustrations à Brancusi, qui était connu aux États Unis comme le sculpteur le plus représentatif de l'époque. Le rédacteur en chef de *This Quarter*[36] (P 41) écrivait dans une note du premier numéro du premier volume, à la liste des collaborateurs: «Constantin Brancusi est trop connu pour qu'on ait besoin de le présenter. C'est l'artiste auquel on consacre le plus d'écrits dans le monde entier [...] Il n'existe peut-être pas d'artiste plus aimé, plus respecté et plus apprécié que Brancusi». Le supplément "Arts" de ce numéro de deux cent soixante-dix pages, dédié à Ezra Pound, s'ouvrait avec un autoportrait photographique de Brancusi et contenait plusieurs de ses aphorismes recueillis par Irina Codreanu, cinq dessins, quarante photographies réalisées par le sculpteur et une petite nouvelle «Histoire des brigands». Il a sans doute eu ce numéro en mains, mais il n'est plus conservé dans le fonds et n'apparaît pas non plus dans la première liste d'inventaire. Brancusi conserve pourtant le numéro 6 de juin 1924 de la *Transatlantic Review* (P 42), financée par John Quinn et dirigée

[34] *D'aci i d'alla*, 1934, 1, N° 179, déc.; "Calendarul revistei *Ramuri"*, 11; 1908, *G: Material zur elementaren Gestaltung*, 19, N° 4, mars; 1926, *Integral*, 21; N° 5, 1925 etc.

[35] Automne, 1921.

[36] Dans l'inventaire de la bibliothèque, on ne conserve que le n° 3, vol. 1 de 1927.

par l'écrivain Ford Madox Ford, ami d'Ezra Pound, dans lequel on publiait cinq de ses dessins à l'encre, ainsi que les numéros 24 et 25 de 1935 de *Transition: an international quartely for creative experiment* (P 43): dans le numéro 25, on publiait une reproduction d'une œuvre de Brancusi[37] à côté d'articles signés Ezra Pound, James Joyce, Samuel Beckett, Henry Miller, André Breton, Paul Eluard,...

Les livres dédicacés par Benjamin Fondane (L 44, L 45) et les témoignages nous mènent à la conclusion que le numéro 11 de 1929 des *Cahiers de l'étoile* (P 10) qu'il possède en trois exemplaires, lui a été donné par Benjamin Fondane lui-même, qui y signe un article sur Brancusi (P 708-725). Des *Cahiers France-Roumanie* (P 9), publiés par l'Association France-Roumanie pendant seulement 2 ans (1946-1948) il ne possède que deux numéros: le n°4 de 1946 et le n°10 de 1947, le premier contenant l'article de Jean Casou «Visite à Brancusi» (P 61-62), et le deuxième un article de Jean Rousselot: «Contribution à un inventaire de l'art roumain moderne» (P 50-61). L'auteur cite à la page 58-59 le livre de V.G. Paleolog paru aux éditions Forum, parle d'un portrait du sculpteur par Anny Harvey et reproduit une vue d'atelier (P 60-61). Le double intérêt du sculpteur pour cette publication est évident; mais même dans ce cas, ce n'est pas lui qui se la procure, mais Jean Cassou qui commence à cette époque à lui rendre visite dans l'atelier.



Fig. 18

En dehors de la revue *Integral*, (fig. 18) revue de l'avant-garde roumaine publiée à Bucarest et à Paris, dont le numéro 5 de 1925 propose deux reproductions du Baiser (du cimetière Montparnasse) et La Sorcière, (fig. 19) – deux revues roumaines sont représentées par un numéro chacune. Le numéro 7-8 de 1936 de *Luceafărul* (P 25) lui a certainement été offert par le directeur de la revue, Aurel Cosma, pour un article sur Romul Ladea[38] (P 334-340). Un passage de la page 337 est souligné à l'encre dans la marge, sans doute par Brancusi. Dix ans plus tard, Ionel Jianou, à l'époque professeur à l'École des Beaux-Arts de Bucarest, dirige une revue trimestrielle d'art,

[37] *Léda*, bronze poli, 1926, appartenant au MNAM, reproduite sous le nom de: "Sculpture in Polished Brass, arranged for mobility".

[38] Sculpteur roumain de la même génération que Brancusi qui a vécu en Roumanie.

Lumina si coloare / Lumière et couleur (P 26), et publie dans son premier numéro un important article sur Brancusi (P 44-47), «Marturii»/ «Témoignages». Résultat de plusieurs rencontres entre l'historien d'art et le sculpteur à Târgu Jiu, à Bucarest et à Paris, l'article est une première approche du travail de l'artiste qui allait être développée plus tard dans des monographies et catalogues, dont un catalogue raisonné de l'œuvre[39].

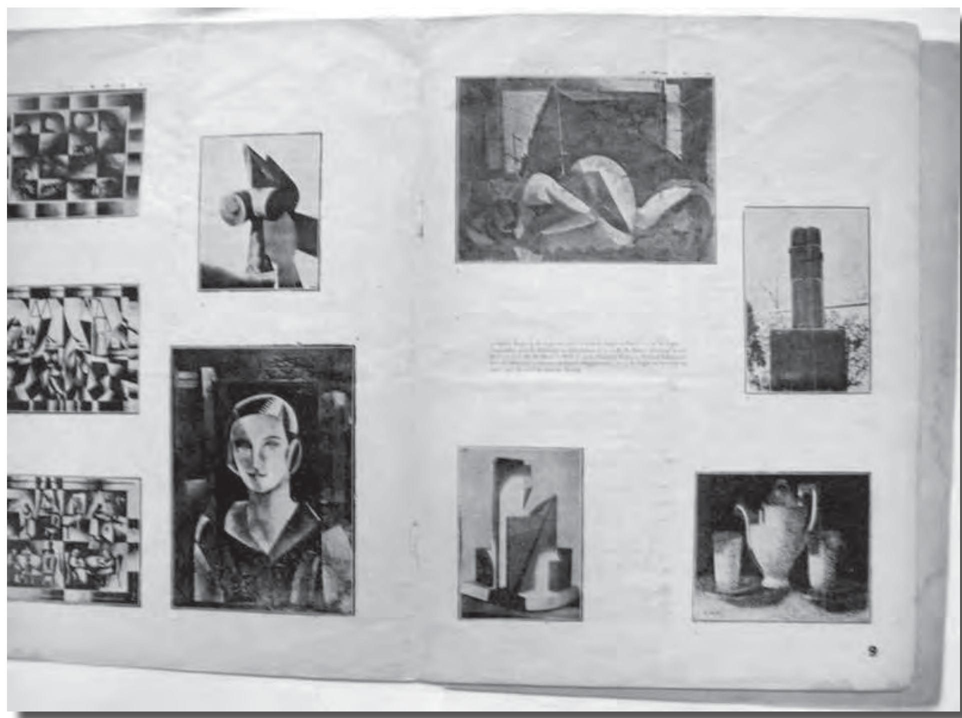


Fig. 19

Peu de traces nous font croire que Brancusi ait lu tous les articles des revues françaises. Très rarement, il souligne au crayon une appréciation sur son œuvre Christian Zervos lui adresse le numéro 3 de 1927 des *Cahiers d'art* (P 9), où il publie un important article sur Brancusi sous la signature d'Albert Dreyfus accompagné de neuf reproductions d'œuvres. Christian Zervos a toujours évité de se rendre dans l'atelier du sculpteur, mais il se tenait sans doute au courant de l'évolution de sa création[40]. Dans le numéro

[39] *Catalogue raisonné de l'oeuvre*, 1963, Paris: Arted.

[40] Il préfère envoyer Dora Vallier, sa jeune collaboratrice, chez Brancusi chercher de la documentation photographique pour le numéro spécial "Brancusi", publié en 1957, comme le raconte celle-ci dans un témoignage publié dans ce même numéro et repris en 1995 aux éditions l'Echoppe.

5 de 1930 de la même publication, on trouve un article d'architecture signé par Sigmund Giedion, et dans le numéro 10 de 1929, dix pages de notes sur la sculpture contemporaine autour de l'exposition internationale de sculpture, signées par Christian Zervos, avec, en illustrations, des vues de salles où l'on aperçoit *L'Oiselet*[41].

Plus souvent présent dans les revues et magazines anglo-américains, Brancusi prend note lorsqu'une publication prestigieuse française comme *Art d'aujourd'hui* (P 55), dans son numéro de janvier 1951 publie sous la signature de J. Alvard l'article «L'atelier de Brancusi» (P 8), ou *Architecture d'aujourd'hui* (P 4), dans le numéro d'avril 1946, une «Visite à Brancusi» de Paul Herbé (P 54), les deux articles étant accompagnés d'illustrations.

Il est difficile de croire qu'il ait lu les articles sur son œuvre et sur lui-même dans les revues anglo-américaines, même s'il marque parfois au crayon l'endroit où l'on cite son nom. L'installation de l'ensemble de Târgu Jiu en 1938 a certainement reçu plusieurs échos dans la presse: si l'on en juge par les marques qu'il fait sur les deux pages[42], Brancusi se montre très intéressé par l'article «The Architectural Evolution of Brancusi» par George L.K. Morris, publié dans *Partisan Review* (P 32), numéro d'août-septembre 1938: 33-34.

Quelques exemplaires de la revue *Axis* (P 7), éditée à Londres en 1935-1937, proviennent sans doute d'Anatole Jakovski, qui publie des aphorismes de Brancusi dans le numéro 1 de janvier 1935 (P 16) ainsi qu'un article plus élaboré sur son œuvre dans le numéro 3 de juillet 1935, numéro spécial dédié à la sculpture contemporaine. Plusieurs reproductions illustrent cet article qui s'étend sur sept pages.

Brancusi marque, au crayon ou à l'encre, dans la marge, essentiellement des articles publiés en allemand: dans le numéro 2 du 6 janvier 1922 de *Das Kunstblatt* (P 22), il entoure le passage le concernant de l'article de Paul Wesheim intitulé «Bildhauer in Frankreich» (P 53-56). Theo van Doesburg lui envoie très probablement le numéro 79-84 de 1927 de *De Stijl* (P 53), qu'il dirige, dans lequel est publiée une biographie du sculpteur, des aphorismes et plusieurs reproductions d'oeuvres et des photographies biographiques (P 81-86).

A travers cette collection hétéroclite de publications, et plus particulièrement le souci de l'artiste de les conserver dans son atelier, on découvre l'autre aspect de la personnalité de Brancusi: il est néanmoins

41 Marbre veiné, seule sculpture de Brancusi présente à cette exposition.

42 Dans une lettre envoyée à Vera Moore en décembre 1933 (archives John Moore), il exprime sa curiosité pour le contenu des articles concernant son œuvre et l'attend à Paris pour qu'elle les lui traduise: "J'ai reçu beaucoup de critiques."

content que l'on écrive sur lui. Même s'il déclare plusieurs fois qu'il n'aimerait pas qu'on publie des articles sur son œuvre de son vivant, il se trahit par cet intérêt évident pour certains textes, conscient qu'il ne peut pas s'y opposer indéfiniment.

Il est amusant que son portrait accompagné d'un petit texte et d'une reproduction du Baiser[43] apparaisse dans un magazine comme *Life*, dans le numéro spécial «American Life and Times 1900-1950» de janvier 1950, dans le cadre de l'article sur *l'Armory Show* de 1913 (P 52-57). Mais dans les années '50, Brancusi était à l'apogée de sa carrière, reconnu et unanimement respecté. Les dernières années de sa vie, retiré dans son atelier-musée, il accueillait tous ceux qui voulaient venir le rencontrer et voir son œuvre recevant avec modestie les éloges et l'admiration que ces derniers lui exprimaient.

L'idée de Christian Zervos de lui dédier en 1956 un numéro spécial des *Cahiers d'art* ne lui déplaît pas, et choisit avec Dora Vallier, la collaboratrice de Zervos, les photographies devant illustrer le volume. Lorsque le numéro spécial sort, Dora Vallier retourne à l'atelier[44] et lui en offre un exemplaire. Très âgé et malade, Brancusi ne réagit pas à la vue du volume, mais il la remercie. Ce numéro spécial ne se trouve pas dans l'inventaire de la bibliothèque, comme d'autres documents souvent cités, mais qui ont disparu peu avant la mort de l'artiste.

Si, bien souvent, une bibliothèque personnelle peut aider à mieux connaître un créateur, la bibliothèque de Brancusi est-elle un élément important dans l'appréhension du personnage? Le nombre restreint des documents et le contenu extrêmement varié de cette bibliothèque ne nous aident pas à tirer une conclusion, mais nous conduisent néanmoins à l'idée que cela représente bien Brancusi tel qu'il était: mystérieux et plein de surprises, avide de connaître, faisant une synthèse de connaissances diverses, les mettant au service de sa propre réflexion. Car, "denué de ce qu'on appelle «la culture», à l'écart de ce qui se prend pour la vie intellectuelle d'une époque, [...] Brancusi était cependant par ailleurs, incomparablement plus cultivé que les hommes de lettres..."[45].

---

[43] L'œuvre exposée à Armory Show en 1913 qui appartient au Musée de Philadelphie.

[44] Témoignage cité, dans le numéro spécial des *Cahiers d'art* et repris aux éditions l'Echoppe.

[45] Eugène Ionesco 1962, *Notes et contre-notes*, Paris: Gallimard, 345.

La tradition de recherche en science de l'information au Bénin vue par l'analyse des citations

EUSTACHE MÊGNIGBÊTO
Bureau d'études et de recherches en science de l'information – Cotonou

Introduction

Une publication scientifique n'est jamais isolée; elle s'insère dans le réseau de la littérature scientifique produite avant et après elle de par les citations qu'elle donne ou qu'elle reçoit. Les relations qui s'établissent entre les publications scientifiques par les références qu'elles font l'une à l'autre sont l'objet de l'analyse des citations (Egghe & Rousseau, 1990: 203). D'après une définition de Ernesto Spinak[1] adaptée par Rousseau et Zuccala (Rousseau et Zuccala, 2004: 513), l'analyse des citations peut être décrite comme un sous-champ de la bibliométrie où l'on analyse les structures et la fréquence des citations données ou reçues; elle se fait au niveau auteurs, revues, disciplines scientifiques, etc. L'analyse des citations étudie également les relations entre les unités citantes et citées (documents, auteurs, pays, etc.). C'est un instrument d'évaluation de la recherche scientifique (De Nooy & al., 2005: 243).

En étudiant les relations entre publications scientifiques, l'analyse des citations aborde par ailleurs l'étude des réseaux de citations; elle permet ainsi de remonter d'une publication récente à une autre antérieure; elle révèle l'existence des publications scientifiques antérieures auxquelles on n'aurait jamais pu accéder, ou, dont on n'aurait jamais pu avoir connaissance: c'est un outil de recherche rétrospective. L'analyse des citations permet d'identifier les spécialités dans la science, de détecter la naissance de nouvelles disciplines, théories, ou des changements de paradigmes de

[1] Ernesto Spinak, cité par Rousseau & Zuccala (2004: 513). Spinak, Ernesto 1996, *Diccionario Enciclopedico de Bibliometrıe e Informetrıa*, Caracas: UNESCO.

recherche; elle facilite la cartographie de la science et l'identification des traditions de recherche.

Comme beaucoup d'autres disciplines en sciences sociales et humaines, l'infométrie a emprunté les méthodes et techniques de l'analyse des citations à l'analyse des réseaux sociaux élaborée en Sociologie (Egghe & Rousseau, 1990: 203). «L'analyse des réseaux est une méthode de description et de modélisation de la structure relationnelle d'un ensemble d'acteurs, sans hypothèses a priori» (E. Lazega cité par Chanut & al. 2005: 404). Elle permet une analyse systématique (Degenne & Forser, 1996: 5). Un réseau peut être visualisé lorsque l'on fait recours aux techniques de la théorie des graphes. Les nœuds sont alors représentés par des points qui peuvent avoir diverses formes (rond, triangle…), les liens par un trait fléché ou non. La flèche lorsqu'elle existe, indique le sens de la relation: un émetteur et un récepteur. Dans notre cas, le mémoire qui cite émet et celui qui est cité reçoit. La flèche part donc du mémoire qui cite et est orientée vers le mémoire cité. Les nœuds peuvent être nommés.

Nous étudions la tradition de recherche en Science de l'information au Bénin en faisant recours aux techniques de l'analyse des citations. La production scientifique des universitaires dans le domaine étant quasi inexistante, nous réduirons la recherche en Science de l'information au Bénin à l'ensemble des mémoires soutenus par les étudiants du Centre de Formation aux Carrières de l'Information (CEFOCI) de l'Université d'Abomey-Calavi.

Le CEFOCI

Avec le soutien financier de l'UNESCO en 1979, le Gouvernement du Bénin a commandé la faisabilité d'un programme de formation en bibliothéconomie. Les conclusions de l'étude ont abouti, en 1982, à l'ouverture au sein de l'*École Nationale d'Administration et de Magistrature*, d'un programme de formation en *Sciences et Techniques de l'Information* connu sous le nom de *Programme STI*, grâce à l'appui financier de l'*Agence Canadienne pour le Développement International* (ACDI) (Mehissou, 2002; Sonon & Hounyo, 1997: 6). En 1989, le programme est renommé *Centre de Formation aux Carrières de l'Information* (Sonon & Hounyo, 1997: 7). La formation dure trois ans pour le premier cycle; depuis 2005, un second cycle de deux ans est ouvert. La première promotion d'étudiants est sortie en 1984.

Le CEFOCI vise à offrir aux secteurs public et privé du Bénin des cadres compétents dans la gestion de l'information économique et sociale

pour le développement du pays. Les diplômés du CEFOCI devraient être capables de planifier la création et la gestion des centres d'information et de développer ceux qui existent déjà. Depuis sa création, le CEFOCI a formé plus de trois cents professionnels de l'information documentaire dans les trois filières que sont la Bibliothéconomie, la Documentation et l'Archivistique (Mêgnigbêto, 2006: 50). Les diplômés sont de plusieurs nationalités: Niger, Togo, Nigeria, Burkina Faso, et Tchad; ils sont employés aussi bien dans les institutions nationales qu'internationales, publiques que privées (Sonon & Hounyo, 1997: 16).

Définitions

Qu'est-ce qu'une tradition de recherche?

Le terme *tradition de recherche* a été utilisé pour la première fois par L. Laudan[2] qui le définit comme «un ensemble d'hypothèses relatives aux principaux genres d'entités dans le monde, hypothèses relatives au mode d'interaction de ces entités, hypothèses relatives aux méthodes spécifiques pour construire et tester des théories liées aux entités» (Churchman). Gholson et Barker (1985) définissent une tradition de recherche comme une famille de théories ayant en commun une ontologie et une méthodologie. D'après Malhotra (1994), «la tradition de recherche consiste en un nombre de théories spécifiques, incluant un ensemble d'hypothèses métaphysiques et conceptuelles partagées par les scientifiques qui adhérent à la tradition». Il ajoute, citant Anderson[3], que la fonction principale d'une tradition de recherche est de fournir une série d'indications méthodologiques et philosophiques pour son développement ultérieur. Selon Engelhard (Engelhard, 1991: 126), une tradition de recherche ou «ligne de recherche» a trois caractéristiques:

a) elle définit les aspects de la quantification qui sont perçus comme problématique;

b) elle définit les méthodes qui peuvent être utilisées pour résoudre ces problèmes, et enfin;

c) à travers la définition des problèmes de mesure et de méthodes, une tradition de recherche a un impact significatif sur la manière dont la recherche en science sociale est conduite.

Les étudiants du CEFOCI sortent avec un diplôme de niveau licence.

---

[2] Laudan, L. 1977, *Progress and its Problems,* Berkeley: University of California Press, cité par Churchman J.

[3] Anderson, P.F. (1982), "Marketing, strategic planning and the theory of the firm", *Journal of Marketing,* 46 (Spring), 15-26.

La soutenance de leur mémoire de fin de formation est l'occasion pour eux d'exercer pour la première fois leurs aptitudes à la recherche scientifique et technique. C'est dire que les résultats de leurs travaux de recherche sont plus des applications que des découvertes. Ainsi, ils font plus de l'application des théories, méthodes, principes et techniques apprises au cours de leur formation que de s'adonner à de la recherche qui aboutirait à l'élaboration de théories, de méthodes, ou de techniques, ou à la découverte de principes. Dans la présente étude, nous retenons la tradition de recherche comme étant l'ensemble des théories, principes, techniques et méthodes utilisés ou mis en œuvre pour aboutir à un résultat fixé. Par nature et par définition, une tradition de recherche est évolutive.

Citation interne

Les étudiants du CEFOCI citent différents types de documents dans leur mémoire, par exemple: les monographies, les articles de périodiques, les ressources Internet, etc. (Mêgnigbêto, 2008: 7) Ils citent également des mémoires des promotions qui les ont précédées. En considérant comme un sous-ensemble chaque type de document cité, on en vient à la construction de plusieurs sous-ensembles distincts et disjoints. De même, en représentant par une flèche la relation de citation qui existe d'une part entre un mémoire et un document cité par le mémoire, la flèche part d'un élément de l'ensemble des mémoires du CEFOCI vers un élément de l'ensemble du type de document considéré et cité. Lorsqu'il s'agit des citations d'un mémoire du CEFOCI vers un autre mémoire du CEFOCI, alors, la flèche part d'un élément de l'ensemble des mémoires du CEFOCI vers un autre élément du même ensemble. La relation est donc interne à l'ensemble des mémoires, d'où l'appellation citation interne. Nous entendons par citations internes, la citation qu'un mémoire du CEFOCI fait à un autre mémoire du CEFOCI.

Matériel et méthode

Nous avons photocopié les références bibliographiques des mémoires soutenus au CEFOCI de 1984 à 2007, puis avons créé une base de données pour collecter sur chaque mémoire les informations suivantes: nom et prénom de l'auteur, le sexe de l'auteur[4], l'année de soutenance, le titre, les références des mémoires en Science de l'information cités, le nombre de citations données par type de documents[5], les références des autres

[4] En cas de pluralité d'auteurs, le sexe considéré est celui du premier.

[5] Les types de documents retenus sont: monographie, article, littérature grise (excepté les mémoires en Science de l'information), publications officielles, ressources

mémoires en Science de l’information ayant cité le mémoire considéré, et bien sûr d’autres informations. Un champ spécifique a été prévu pour les éventuels co-auteurs. A l’origine, la base de données a été conçue pour des usages multiples; c’est ce qui explique la présence de plusieurs champs dont l’utilité n’est pas évidente dans le cadre du présent article[6].

La base de données a été créée avec le logiciel CDS-ISIS[7]; elle a été configurée pour la saisie et la mise à jour d’enregistrements sous le logiciel IsisMarc[8] (Mêgnigbêto & Sagbohan, 2004: 19) en vue de bénéficier des avantages offerts par cette application, notamment le contrôle de la saisie, et partant, de la qualité des données et de tous les produits dérivés. Deux programmes ont été écrits en Pascal CDS/ISIS[9], le premier pour vérifier la cohérence entre citations données et citations reçues[10] dans la base de données CDS/ISIS et le second pour générer le fichier du réseau des citations, toujours à partir des données de la base de données bibliographique, aux fins d’analyse avec le logiciel Pajek[11].

Pour ne pas alourdir la représentation et rendre difficile la lecture des images issues de la visualisation du réseau, nous avons opéré une troncature des noms d’auteurs de mémoires à la première lettre de leur premier prénom tel qu’il figure sur la mémoire, et ajouté un point. Les mémoires sont représentés par les noms de leur auteur comme indiqué; en cas de pluralité d’auteurs, seul le premier auteur est considéré; les relations sont les citations émises ou reçues entres ces mêmes mémoires.

Internet. Le type *Autres* inclut tous les autres types non compris dans les précédents, comme les notes de cours, les sources orales, les objets visuels, …

6 Un exemple: les mémoires en Science de l’information ayant un lien de citation avec le mémoire courant

7 CDS-ISIS est un logiciel de gestion de données factuelles, développé par l’UNESCO (http: //www.unesco.org/isis/). Il est principalement utilisé dans la gestion des bases de données bibliographiques.

8 IsisMarc est une application générale de saisie et de modification d’enregistrements dans des bases de données CDS/ISIS. (http: //www.unesco.org/isis)

9 Le logiciel CDS/ISIS est doté d’un langage de programmation qui permet de «*développer des applications [...] qui utilisent des fonctions non disponibles dans le logiciel standard*» (UNESCO, 1989: 1). Ce langage donne aux utilisateurs du logiciel la possibilité d’étendre le CDS/ISIS standard, de le compléter, de le rendre plus puissant et de répondre à des besoins particuliers.

10 Par nature, une citation interne est donnée par un mémoire et aboutit à un autre mémoire; au bout du compte, le nombre de citations données doit alors être égal au nombre de citations reçues, ce qui justifie ce programme de contrôle.

11 Pajek est un programme d’analyse et de visualisation de réseaux larges. Il est disponible à http: //pajek.imfm.si/doku.php

Description globale du réseau

Tableau 1. *Citations reçues et données dans les mémoires du CEFOCI, 1984 à 2007.*

Nombre (x_i)	Citations reçues		Citations données	
	Effectifs (n_i)	Total ($x_i \times n_i$)	Effectifs (m_i)	Total ($x_i \times m_i$)
0	151	0	156	0
1	63	63	46	46
2	36	72	42	84
3	32	96	29	87
4	6	24	16	64
5	3	15	6	30
6	3	18	5	30
7	3	21	1	7
8	2	16	1	8
9	1	9	-	-
10	1	10	-	-
11	0	0	-	-
12	1	12	-	-
Total	302	356	302	356

Le réseau compte 302 éléments ou nœuds; sa densité calculée par Pajek est égale à 0,39%. La densité d'un réseau se définit comme la proportion des liens présents par rapport aux liens possibles. Dans un réseau de taille *n*, chaque élément peut être en relation avec chacun des autres *n-1* éléments. Il existe alors pour un élément pris au hasard *n-1* liens possibles. Ainsi, l'ensemble des liens possibles dans le réseau est *n* × *n-1*. (Hanneman & Riddle, 2005) Dans notre cas, il est égal à 302×301 soit 90.902. Le nombre de relations existant réellement est 356 (cf. Tableau 1). Alors la densité du réseau serait 0,0039; c'est-à-dire que seulement 0,39% des liens possibles sont présents.

Cependant, il est important de considérer que le réseau est acyclique, en ce sens qu'un mémoire ne peut citer qu'un autre mémoire paru avant lui (Mêgnigbêto, 2006b: 20; de Nooy & al., 2005: 242). En conséquence, deux mémoires pris au hasard dans l'ensemble des mémoires soutenus ne peuvent pas nécessairement se citer; il en est ainsi de deux mémoires de

la même année. L'ensemble des cités possibles d'un mémoire[12] n'est pas égal à *n-1*, mais plus petit en sens qu'il exclut ceux soutenus après lui. La densité telle que calculée ci-dessus n'est alors pas réelle. Nous avons alors dressé le Tableau 2 qui détermine par année de soutenance, le nombre de citations possibles (Colonne *Nombre de citations possibles*); c'est simplement le nombre de mémoires soutenus l'année considérée, multiplié par le nombre cumulé de mémoires soutenus jusqu'à l'année d'avant. Cela découle du principe évoqué plus haut, à savoir qu'on ne peut citer qu'un mémoire paru avant. Ainsi, il y a plutôt 43.117 citations possibles dans le réseau construit. La densité réelle du réseau s'obtient par la division par ce chiffre du nombre total de citations effectivement présentes, à savoir 356; d'où *d = 0,83%*. Il est évident que cette valeur est faible, ce qui est une caractéristique des réseaux de citations.

Tableau 2. *Tableau statistique des citations possibles au CEFOCI par année de soutenance de 1984 à 2007.*

Numéro d'ordre (*i*)	Année de soutenance	Nombre de Mémoires (n_i)	Effectifs cumulés croissants (ecc_i)	Effectifs cumulés croissants décalés ($eccd_i$)	Nombre de citations possibles ($ni \times eccd_i$)
1	1984	16	16	0	0
2	1985	17	33	16	272
3	1986	19	52	33	627
4	1987	18	70	52	936
5	1988	9	79	70	630
-	1989[note]	-	-	-	-
6	1990	12	91	79	948
7	1991	15	106	91	1 365
8	1992	4	110	106	424
9	1993	3	113	110	330
10	1994	4	117	113	452

[12] L'ensemble des cites possibles d'un mémoire est définit comme l'ensemble des mémoires que peut citer le mémoire considéré. En termes plus simples, c'est l'ensemble des mémoires soutenus avant le mémoire considéré.Cf. Mêgnigbêto, 2006b: 21.

[note] L'année 1989 a été déclarée blanche au Bénin; par conséquent, elle n'a pas connu de soutenance de mémoires.

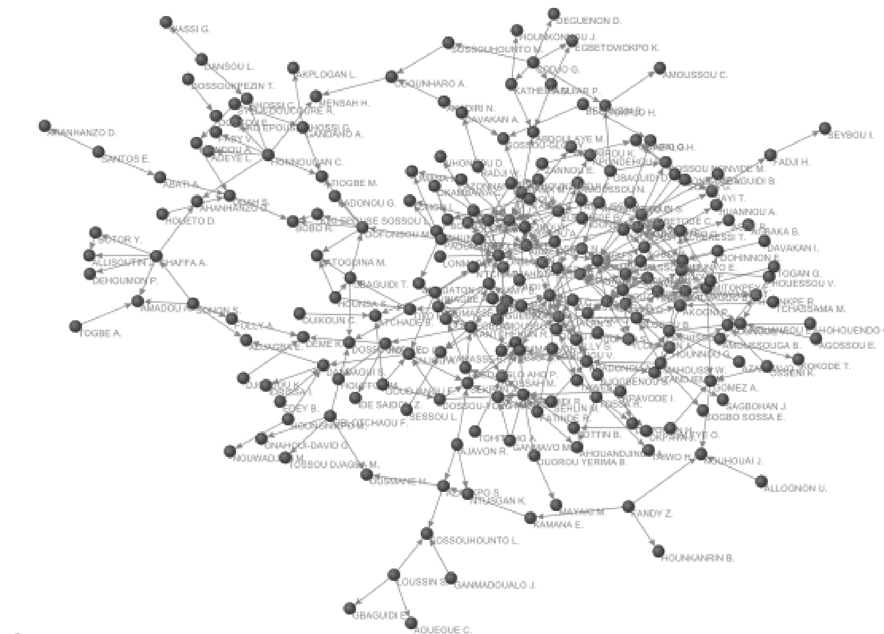
11	1995	4	121	117	468
12	1996	8	129	121	968
13	1997	25	154	129	3 225
14	1998	13	167	154	2 002
15	1999	16	183	167	2 672
16	2000	14	197	183	2 562
17	2001	25	222	197	4 925
18	2002	14	236	222	3 108
19	2003	9	245	236	2 124
20	2004	22	267	245	5 390
21	2005	20	287	267	5 340
22	2006	11	298	287	3 157
23	2007	4	302	298	1 192
	Total	302	-	-	43 117

Si *i* est le numéro d'ordre de l'année de soutenance, ni le nombre de mémoires soutenus en l'année *i*, l'effectif cumulé croissant de l'année *i* (*ecci*) est la somme de tous les mémoires soutenus depuis l'année 1 jusqu'à l'année *i*; l'effectif cumulé croissant décalé de l'année *i* (*eccdi*) est égal à l'effectif cumulé croissant à l'année *i-1* (*ecci-1*), avec la condition que pour l'année 1, c'est-à-dire 1984, sa valeur est nulle (*eccd1984 = 0*). L'année 1989 ne compte pas, puisqu'elle a été déclarée blanche. (Mêgnigbêto, 2006a: 2)

Un croisement fait dans la base de données CDS/ISIS conduit à la conclusion que 151 mémoires qui n'ont jamais reçu de citations, que 156 mémoires n'ont jamais donné de citations et que 75 mémoires n'ont jamais donné ni reçu de citations. Ces 75 mémoires constituent des points isolés du réseau. Leur étude ne nous est pas utile dans la suite. A partir de maintenant donc, notre réseau sera réduit à sa partie connexe composée des mémoires qui ont au moins une relation entrante ou sortante, c'est-à-dire les 227.

Le réseau présente un diamètre égal à 7, qui part de Goudjanou F. et aboutit à Ayilo C. Le diamètre d'un réseau est la plus grande distance entre deux points quelconques. Cela signifie que pour partir d'un nœud quelconque pour un autre nœud également quelconque, on a au plus six nœuds intermédiaires à franchir.

Figure 1. *Réseau global connexe des citations au sein des mémoires du CEFOCI, 1984-2007.*



Les composantes du réseau

Le réseau est constitué de 227 mémoires lorsque l’on élimine les isolés. Ce sous-ensemble dispose de trois composantes faibles telles qu’illustrées sur la figure 2.: une première composante de deux éléments (Dossou E. et Dossoukpézin T.), une seconde de trois éléments (Adjaho E., Guédégbé B. et Agbessi N.) et une très grande composante de 222 éléments. On en conclut que suivant les thèmes de recherche, il existe dans l’ensemble des mémoires trois sous-groupes de mémoires qui s’ignorent mutuellement. Dossoukpézin T. a fait l’état des lieux de l’édition du livre au Bénin et a réfléchi sur ses perspectives; Dossou E.[14] a seulement étudié l’édition du livre[15], d’où leur relation. Agbéssi N.[16] a établit le répertoire bio-bibliographique des enseignants de l’Université Nationale du Bénin; Guédégbé B.[17] s’en est inspiré pour construire une base de données sur

14 Dossou, Enagnon F. 1986, L’Edition du livre en République Populaire du Bénin.

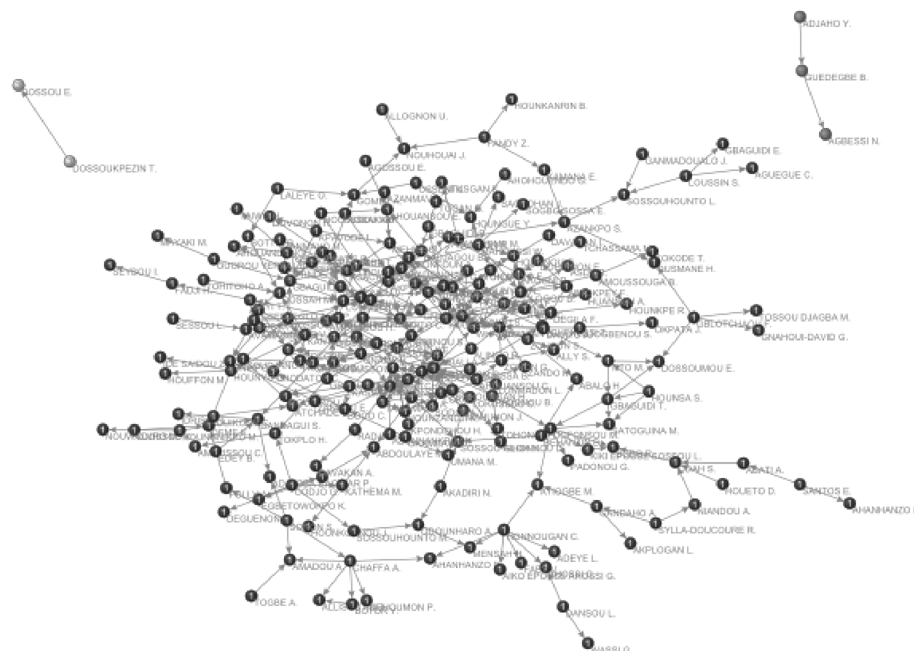
15 Dossoukpézin, Timothée 1998, *L’édition du livre au Bénin: état des lieux et perspectives.*

16 Agbéssi, Nafo Denis 1988, *Répertoire bio-bibliographique des enseignants permanents de l’Université Nationale du Bénin*: cas de l’ENA, de la FSA et de la FSS.

17 Guèdègbé, Bonaventure; Mêgnigbêto Cocou Eustache 1993, *Conception et gestion d’une base de données sur les enseignants et chercheurs de l’UNB.*

les enseignants de la même université. Adjaho Y.[18] a pris exemple sur ce dernier travail pour réfléchir à la création d'une base de données sur les vidéoclubs de Cotonou. Les deux sous-ensembles ainsi décrits sont homogènes chacun en ce qui le concerne, quand on considère le sujet que les mémoires abordent. Le plus grand sous-ensemble comporte 222 éléments; son analyse est beaucoup plus complexe. En son sein, il a y un sous-groupe de 54 éléments qui ont au moins trois relations, citations entrantes et sortantes confondues.

Figure 2. *Composantes faibles du réseau des citations au sein des mémoires du CEFOCI, 1984-2007.*



Mémoires d'autorité et mémoires hub

Tableau 3. *Liste des mémoires les plus centraux*

Auteur	Année	Citations données
Kantchekon Rock F.	2001	8
Honnougan Constant	1985	7

[18] Adjaho, Yolande Elvire 1997, *Création d'une base de données sur les vidéoclubs de Cotonou*.

Agbona Jean Florentin	2001	6
Agoï Armelle Alide	2005	6
Codjo Guillaume S.	2004	6
Mahoussi Wenceslas G. G.	2006	6
Ologou B. Expédit	2005	6
Assah Nadège Ayaba Emilie	2005	5
Chaffa A. David	1987	5
Dofonsou Martin	1986	5
Elégbédé Bertille K.	2004	5
Hounwanou Félicien O.	2001	5
Vieyra Dominique G.	2000	5
Takiama Mathieu N.	2007	4
Fatindé Rodrigue Sènou	2005	4
Gayon Symphorose S. A.	2001	4
Gbaguidi Donaldine M. P. S	1998	4
Gblotchaou Félix Tékpon	1996	4
Gnamy Borgia R. S.	2000	4
Goïto Clémence	1998	4
Hounyovi Luthèse Théodore G.	2004	4
Hounzandji Konstance A.	2006	4
Houzanmè Ulrich Thibaut; Atcho Mianikpo A. S.	1998	4
Kassa Comlan	2006	4
Mehissou Zita L. Sylvette	2001	4
Ogou Komlan Franck	2004	4
Padonou Bienvenu	2000	4
Sonon Stéphane - Hounyo Narcisse	1997	4
Vinagbé Aristide Britanicus	2005	4

Tableau 4. *Liste des mémoires les plus prestigieux*

Auteur	Année	Nombre de citations reçues
Lonmadon Reine	1997	12
Hodonou Kafuata Lucette Carmen	1999	10
Huannou Sessinou Eric	1996	9
Adjatan Simon F. Atohountoun Djissah Marius	1998	8

Sossou Adjouavi Elzie Judith	2001	8
Abialla Stanislas O.	1999	7
Goïto Clémence	1998	7
Whannou S. Stanislas	1987	7
Gbaguidi Roméo A. A.	2001	6
Lohento Ken	1997	6
Prodjinotho Ghislain Arcadius	1999	6

Un mémoire quelconque peut donner des citations et également en recevoir. Dans un réseau orienté comme le nôtre, le nombre de flèches qui partent d'un nœud représente son degré sortant et le nombre flèches qui lui parviennent constitue son degré entrant; la somme des deux nombres, c'est-à-dire sans considération de l'orientation de la flèche, représente le degré du nœud. Dans le réseau des mémoires du CEFOCI, le degré entrant varie de 0 à 12, le degré sortant de 0 à 8, et, le degré de 0 à 14. Deux indicateurs permettent de mesurer l'importance d'un nœud dans un réseau: ce sont le degré entrant et le degré sortant lorsque l'on est dans le cas d'un réseau orienté comme celui en présence. Le degré sortant indique la centralité et le degré entrant le prestige. Dans le cas d'espèce, le degré sortant d'un mémoire est le nombre de citations qu'il a données; son degré entrant est le nombre de citations qu'il a reçues. Le nœud qui a le degré sortant le plus élevé est dit nœud central et celui qui a le degré entrant le plus élevé est dit le plus prestigieux. Au regard de ce qui précède, nous avons dressé les tableaux 3 et 4 respectivement pour les mémoires les plus prestigieux et les mémoires les plus centraux, avec une variation de 50% par rapport au degré le plus élevé.

«Les écrits qui sont beaucoup cités font autorité; les écrits qui citent beaucoup sont des hubs». (Batagelj, 2003: 11) Un mémoire prestigieux fait donc autorité, et un mémoire central constitue un hub. Ainsi, Lonmadon Reine est l'auteur le plus prestigieux, suivi de Hodonou Kafuata Lucette Carmen, puis de Huannou Sessinou Eric, Adjatan Simon F, etc. L'auteur le plus central est Kantchekon Rock F., suivi de Honnougan Constant, puis Agbona Jean Florentin, Agoï Armelle Alide, ainsi de suite. Ces effets de prestige et de centralité peuvent également être visualisés. En faisant correspondre à chaque mémoire une taille proportionnelle au nombre de citations qu'il a reçues ou données, le réseau global peut être redessiné: les plus gros nœuds correspondent aux mémoires plus prestigieux ou plus centraux. Plus un nœud est gros, plus il est prestigieux ou central.

Figure 3. *Visualisation du réseau de citation avec emphase sur le degré entrant*

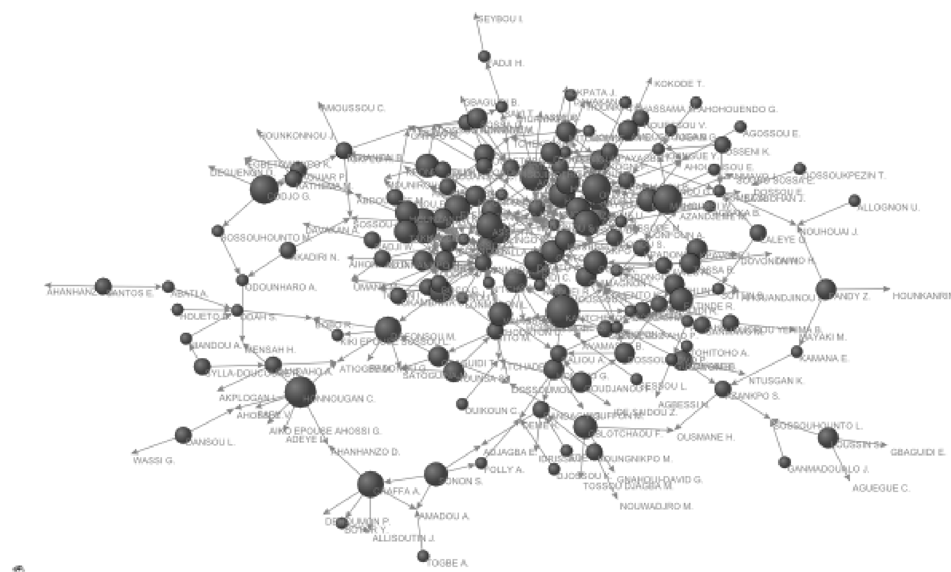
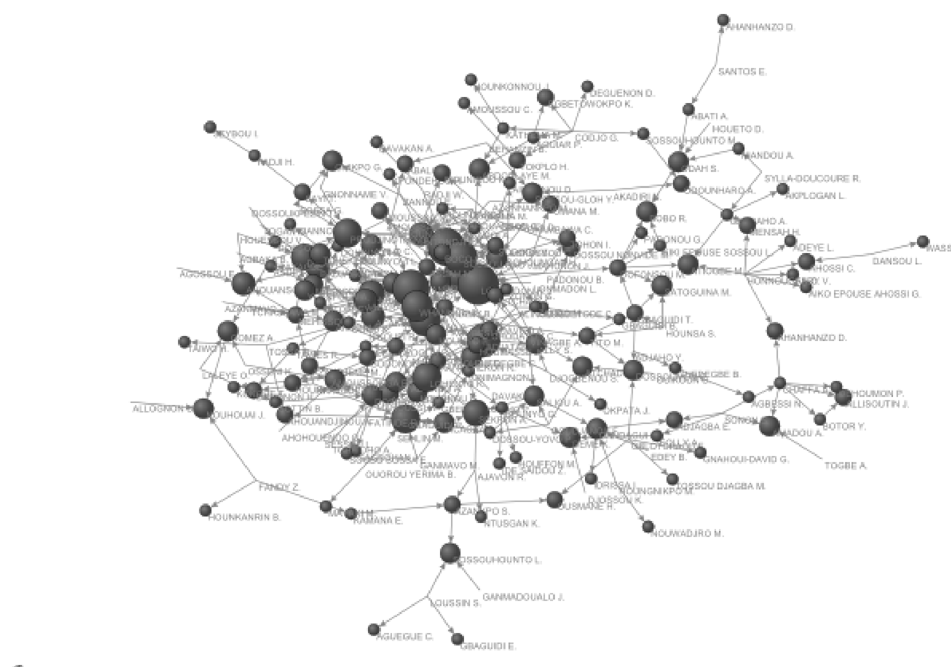


Figure 4. *Visualisation du réseau avec emphase sur le degré sortant*



Bons mémoires d'autorité et bons mémoires hub

Un bon mémoire d'autorité est cité par un bon hub et un bon hub cite un bon mémoire d'autorité. (Batagelj, 2003: 11-12) Pajek dispose d'une routine à cet effet. D'après *Pajek*, les dix bons mémoires d'autorité et les bons mémoires hub du CEFOCI sont présentés dans le tableau 4.

Tableau 5. *Les dix bons autorités et hubs dans le réseau des mémoires du CEFOCI, 1984-2007*

N° d'ordre	Indice d'autorité	Auteurs	N° d'ordre	Indice de hub	Auteurs
1	0.56	HUANNOU S.	1	0.37	**VIEYRA D.**
2	0.32	**HOUZANME U.**	2	0.33	AGBONA J.
3	0.32	LONMADON R.	3	0.30	GAYON S.
4	0.31	WHANNOU S.	4	0.29	**HOUZANME U.**
5	0.27	ACAKPO J.	5	0.29	HOUNWANOU F.
6	0.20	**ABIALLA S.**	6	0.23	GOITO C.
7	0.19	HODONOU K.	7	0.22	**ABIALLA S.**
8	0.18	**VIEYRA D.**	8	0.18	HOUNYOVI L.
9	0.18	SOSSOU A.	9	0.17	ASSAH N.
10	0.17	YLONFOUN A.	10	0.16	AGOI A.

Lonmadon R., auteur du premier mémoire d'autorité (tableau 3) se retrouve en troisième position dans la liste des bons mémoires d'autorité (tableau 5); en effet, bien que son mémoire ait reçu 12 citations, il a cité deux autres mémoires Whannous S. et Sodoga V. qui ne sont pas des hubs, car ayant chacun cité 0 mémoires; en conclusion Lonmadon R. n'a pas la cote devant Huannou S., second mémoire d'autorité (tableau 3) qui passe en première position dans la liste des bons mémoires d'autorité (tableau 5). Même si chacun d'eux a deux liens sortants dont l'un en commun (Whannous S.), Huannous S. a pris l'avantage sur Lonmadon R. du fait qu'il a reçu 9 citations provenant presque toutes de hubs avec un fort degré sortant. (cf. tableau 5). Kantchékon R, premier mémoire hub (tableau 4) n'apparaît même pas dans les dix premiers bons hubs; la première position de cette catégorie est plutôt occupée par Vieyra D. qui se retrouvait en 13ème

position dans la liste des hubs. En inspectant les réseaux d'égo, c'est-à-dire le sous-réseau composé uniquement des nœuds en relation direct avec un acteur précis (De Nooy Wouter, 2005: 145; Hanneman & Ridle, 2005) de quelques auteurs, on se rend compte des liens qui peuvent justifier leur catégorisation en hub ou bon hub ou en autorité ou bonne autorité. Certains mémoires d'autorités n'ont pas de relations avec des hubs ou vice-versa et son donc disqualifiés pour accéder à la catégorie des «bons». Vieyra D. doit certainement sa première place de bon hub à ses relations Huannou S. et Whannous S. qui sont tous des mémoires d'autorité. Ces deux derniers, ont bénéficié en retour de cette relation avec Vieyra pour se positionner en bonne autorité. Une comparaison de la liste des bonnes autorités et des bons hubs permet de constater que trois des dix bonnes autorités sont également de bons hubs; ce sont Hounzanmè U., Abiala S. et Vieyra D.

Tableau 6. *Comparaisons des liens entrants et sortants des nœuds Huannou S. et Lonmadon R.*

Sortant		**Entrant**	
Huannou Sessinou Eric	***Lonmadon Reine***	***Huannou Sessinou Eric***	***Lonmadon Reine***
Whannou S. Stanislas	Whannou S. Stanislas	**Goïto Clémence**	Hodonou Kafuata Lucette Carmen
Ayilo Castella	Sodoga Victorin	**Houzanmè Ulrich Thibaut**	Abialla Stanislas O.
		Hounyo Enagnon Carine	N'Tcha B. Aristide
		Vieyra Dominique G.	Gnamy Borgia R. S.
		Gayon Symphorose S. A.	Loko Judith A. D.
		Hounwanou Félicien O.	**Padonou Bienvenu**
		Agbona Jean Florentin	Lonmadon Loïque Joel E.
		Hounyovi Luthèse Théodore G.	Mahunon Judith Huguette
		Zohoun Sèmèvo Goretti	Alingo Roseline Akouavi O.

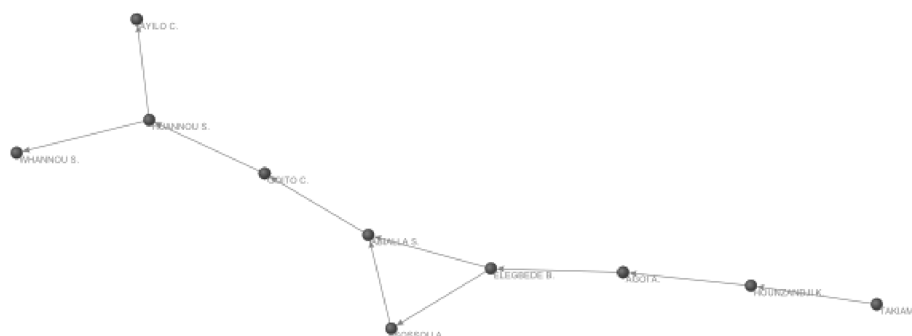
	Lokossou Constant **Vinagbé Aristide Britanicus** Assah Nadège Ayaba Emilie

Note: Les mémoires sont présentés dans l'ordre chronologique de soutenance.

La tradition de recherche au CEFOCI

Dans le présent paragraphe, nous ne considérons que la plus grande des trois composantes faibles du réseau; il compte 222 éléments. Nous nous proposons de déterminer l'architecture principale ou le squelette du réseau. C'est en d'autres termes, l'ensemble des mémoires qui servent de canal de transmission de l'information des mémoires anciens vers les nouveaux. Ce squelette est appelé chemin principal. C'est lui qui fait exister le réseau; c'est par lui que les nouveaux mémoires passent pour remonter et accéder aux mémoires existants. Cette structure déterminée par Pajek est constitué de 10 mémoires.

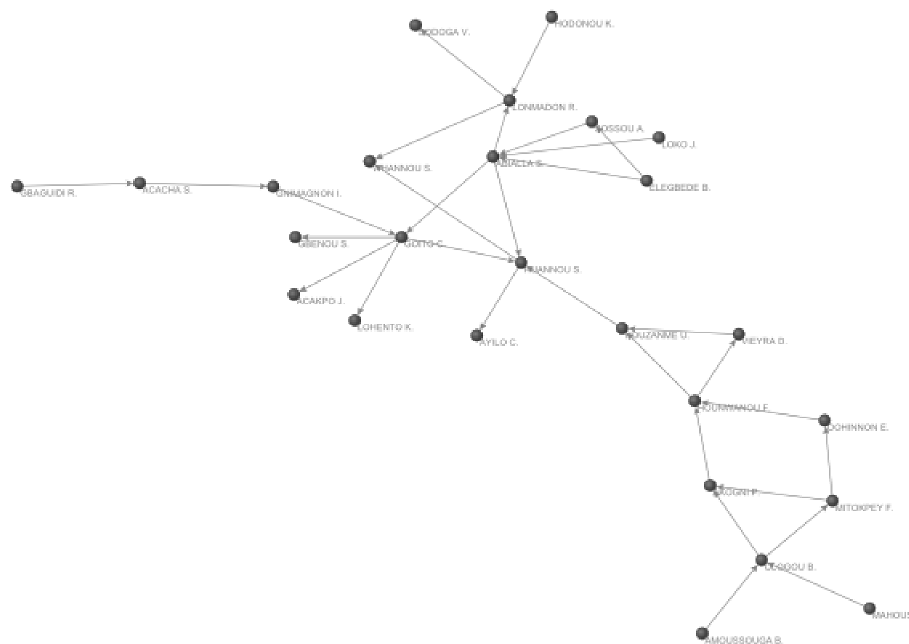
Figure 5. *Chemin principal du réseau de mémoires du CEFOCI., 1984-2007*



Le chemin principal, partant des mémoires les plus anciens démarre par Whannous S. et Ayilo C., continue avec Huannou S. puis Goïto C., arrive à Abialla S. où une branche nait avec Sossou A. puis rejoint immédiatement la principale en Elegbédé B. Puis viennent Agoï A., Hounzanmè K et Takiama M qui ferme. Ainsi, Ayilo C. et Whannou S. constituent la source du chemin et Takiama M. l'aboutissement.

A partir du chemin principal, nous avons déterminé les mémoires les plus importants[19], toujours à l'aide de Pajek. Le résultat a donné 26 mémoires dont la visualisation se présente comme suit:

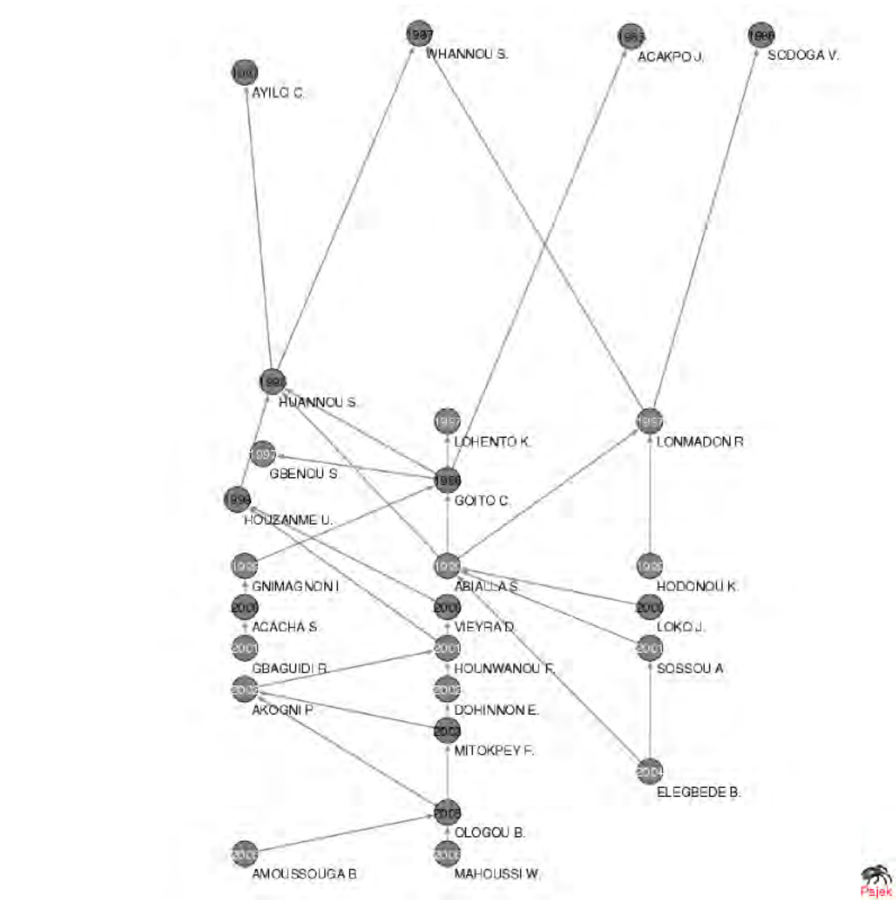
Figure 6. *Visualisation du réseau de 26 mémoires les plus importants*





[19] Les mémoires les plus importants sont déterminés à partir du chemin principal qui, lui, est déterminé par le logiciel utilisé, Pajek. Comme écrit, il s'agit de l'analyse de réseaux sociaux et plus spécifiquement de l'analyse des citations. Cette branche, comme toute science, repose sur des théories élaborées au fil des recherches. L'une d'entre dans l'analyse des citations concerne la notion de chemin principal; elle prend en compte les relations dans le réseau pour élaborer des indicateurs de position. Chaque relation est pondérée; et par rapport au plus grand poids, une valeur minimale est requise pour que les autres relations soient prises en compte. Ce calcul est fait par le logiciel qui n'en présente que les résultats. Une limite minimale peut alors être retenue par l'utilisateur pour les nœuds le plus importants du réseau.

Figure 7. *Tradition de recherche au CEFOCI, 1984 à 2007, avec emphase sur l'année de soutenance.*



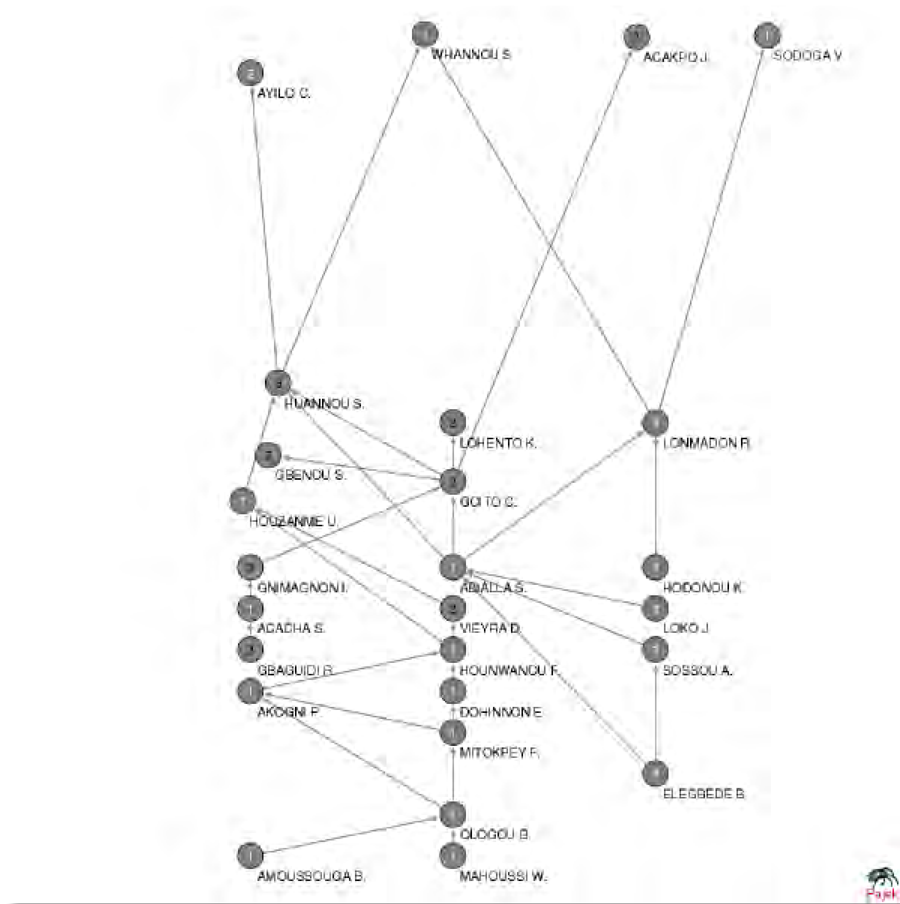
De la figure 7, il se dégage cinq traditions ou lignes de recherche dans les mémoires du CEFOCI. Elles sont engendrées respectivement par Sodoga V. (1986), Acakpo J. (1985), Whannou S. (1987) et Ayilo C. (1987), et Lohento K. (1997).

La ligne Whannou S. (1987) s'est scindée en deux branches dès sa naissance. La première rejoint la ligne Ayilo C. (1987) en Huannou S. (1996) et la seconde Sodoga V. (1986) en Lonmadon R. (1997). En Lonmadon R. (1997), naissent également deux branches, dont l'une forme une intersection avec, d'une part la ligne résultat de la fusion Ayilo C. (1987) – Whannou S. (1987) et d'autre part, avec la ligne Acakpo J. (1985) au nœud Abialla S. (1999); la seconde ne survit pas longtemps, puisqu'elle disparaît un pas après avec Hodonou K. (1999). Les lignes Lohento K. (1997) et Acakpo

J. (1985) fusionnent rapidement au nœud Goito C. (1998). Cette fusion va aussi rencontrer la fusion Ayilo C. (1985) et Whannou S. (1987) au nœud Huannou S. (1996) pour continuer avec Houzanmè U. (1998), Vieyra D. (2000), Hounwanou F. (2001), etc. C'est finalement la seule ligne qui touche les mémoires les plus récents, avec deux branches. Au noeud Goito C. (1998), naît aussi une autre branche comportant les nœuds Gnimagnon I. (1999) et Acacha S. (2000) pour mourir au nœud Gbaguidi R. (2001).

Des cinq traditions de recherche nées dans les mémoires du CEFOCI, il y a eu des enchevêtrements, des fusions et des gels; seule une ligne issue de ces différents mouvements a pu toucher les mémoires les plus récents. Cette analyse a pris en compte les années de soutenance. Jetons un coup d'œil sur l'option de ces 26 mémoires les plus importants (figure 8).

Figure 8. *Tradition de recherche au CEFOCI, 1984 à 2007, avec emphase sur l'option de soutenance.*



Dans la figure 8, les mémoires en Archivistique sont marqués par le chiffre 1, ceux en Bibliothéconomie par le chiffre 2 et ceux en Documentation par le chiffre 3. Parmi les 26 mémoires, 17 sont soutenus en archivistique, 1 en bibliothéconomie et 8 en documentation. Pour l'ensemble des mémoires soutenus la période considérée, 123 le sont en archivistique, 45 en bibliothéconomie et 134 en documentation. 8,61% des mémoires sont jugés importants au regard des critères que nous nous sommes donnés; ils comptent 13,82% des mémoires en archivistique, 2,22% des mémoires en bibliothéconomie et 5, 97% des mémoires en documentation et comprend donc 65,38% de mémoires en archivistique, 3,85% de mémoires en bibliothéconomie et 30,77% de mémoires en documentation.

Le seul mémoire en bibliothéconomie a porté sur l'élaboration d'un répertoire de la discographie du Bénin. Les autres mémoires en documentation portent la plupart sur les documents objets ou audio-visuels. Même si ces types de documents sont traités avec des techniques propres à la documentation, il n'en demeure pas moins que de par leur nature, ils constituent des archives. Pour illustration, on parle de la documentation audio-visuelle alors même que les documents audio-visuels par nature sont des archives. C'est dire que l'ensemble ou la quasi-totalité des 26 mémoires est soutenu en archivistique ou porte sur des documents d'archives. Nous en tirons la conclusion qu'au CEFOCI, la tradition de recherche est portée par les mémoires soutenus en archivistique ou traitant des documents d'archives.

Discussion et conclusion

Le réseau des mémoires soutenus au CEFOCI est très peu dense, ce qui est conforme à celle observée dans ce type de réseau. Les citations reçues varient de 0 à 12 et celles données de 0 à 8. Le réseau est composé de trois composantes connexes dont la plus grande compte 222 éléments. Plusieurs mémoires ont fait autorité parce qu'ayant reçu beaucoup de citations; plusieurs également sont des hubs parce qu'ayant cité beaucoup d'autres mémoires. Cependant, les autorités ne sont pas toujours de bonnes autorités et les hubs ne sont pas toujours de bons hubs. Le réseau a pour architecture principale un ensemble de 10 mémoires. Les 26 mémoires les plus importants sont déterminés à partir du chemin principal. La tradition de recherche est portée par les mémoires soutenus en archivistique ou traitant des documents d'archives. Comment cela peut-il s'expliquer?

Rappelons encore le contenu de la notion de tradition de recherche telle que définie par son concepteur Laudan: «un ensemble d'hypothèses

relatives aux principaux genres d'entités dans le monde, hypothèses relatives au mode d'interaction de ces entités, hypothèses relatives aux méthodes spécifique pour construire et tester des théories liées aux entités». Lorsque l'on jette un coup d'œil sur les titres des mémoires en archivistique, la majorité est consacrée à la mise en place d'un dépôt de pré-archivage, à la réorganisation d'un dépôt de pré-archivage existant. Sans doute, la démarche métrologique, les théories utilisées et les hypothèses de travail sont les mêmes. Il suffit de prendre deux mémoires au hasard pour se rendre compte, qu'ils ont presque les mêmes problématiques et proposent les mêmes solutions. En fait, les étudiants transposent ce que d'autres ont fait avant eux dans leur propre cadre, sans trop grands efforts, ce qui fait qu'ils se citent beaucoup. Par contre, les travaux en documentation abordent des thématiques très variées et en conséquence se citent peu. L'étude met ainsi en évidence la pauvreté de la recherche en archiviste dans le corpus étudié. Il convient cependant de préciser que cette pauvreté est relative en ce sens que des étudiants de niveau Licence, on ne peut pas exiger des recherches créatives et innovantes, mais plutôt des applications intelligentes des notions qu'ils ont reçu pendant leur formation.

Tableau 7. *Titres, par ordre alphabétique d'auteurs, des 26 mémoires les plus importants du CEFOCI sur la période de 1984 à 2007.*

Nom et prénoms	Année	Option	Titre du mémoire
ABIALLA Stanislas O.	1999	Archivistique	Projet de création d'un dépôt d'archives départementales pour le littoral
ACACHA Sonia	2000	Archivistique	Quelle pratique documentaire pour une meilleure diffusion du patrimoine touristique béninois?
ACAKPO Jean-Gabriel	1985	Documentation	Les documents audio-visuels: impact pour la formation et l'information modernes
AKOGNI Paul	2002	Archivistique	Le parcours politique du président Mathieu Kérékou de 1972 à 1989 à travers les archives

AMOUSSOUGA Bermus	2006	Archivistique	Valorisation du patrimoine audio-visuel de l'ORTB: vers la publication d'un répertoire analytique des productions de 2006
AYILO Castella	1987	Bibliothécono-mie	La discographie de la musique moderne en République Populaire du Bénin de 1960 à 1987
DOHINNON Estelle A.	2002	Archivistique	Hubert Coutoucou Maga à travers les archives
ELEGBEDE Bertille K.	2004	Archivistique	Etude pour la création d'un dépôt de préarchivage à l'Assemblée nationale du Bénin
GBAGUIDI Roméo A. A.	2001	Documentation	La promotion du patrimoine culturel béninois par l'Internet
GBENOU Sylvana E. N.	1997	Documentation	Problématique de la conservation des documents précieux: cas du Conservatoire des monnaies, estampes, cartes et plans de la Bibliothèques nationale du Bénin
GNIMAGNON Inès Bernadette H.	1999	Documentation	Contribution à la création d'un centre national de documentation touristique au Bénin
GOITO Clémence	1998	Documentation	Vers une médiathèque pour la ville de Cotonou
HODONOU Kafuata Lucette Carmen	1999	Archivistique	Contribution à l'amélioration de la gestion des archives dans les entreprises publiques et semi-publiques du Bénin
HOUNWANOU Félicien O.	2001	Archivistique	De la création d'un musée de l'histoire politique du Bénin
HOUZANME Ulrich Thibaut	1998	Archivistique	De la création d'une bandothèque nationale
HUANNOU Sessinou Eric	1996	Documentation	Vers la création d'une phonothèque nationale

LOHENTO Ken	1997	Documentation	Radioscopie de la connexion du Bénin à l'Internet
LOKO Judith A.D.	2000	Archivistique	Contribution à l'organisation des archives du Conseil économique et social (CES)
LONMADON Reine	1997	Archivistique	Les administrateurs et la notion d'archives au Bénin: étude prospective
MAHOUSSI Wenceslas G.G.	2006	Archivistique	Contribution de Centre de documentation des services de l'information à l'amélioration des productions de la presse béninoise
MITOKPEY Fulbert Joël S.	2003	Archivistique	La vie politique du Président Emile Derlin Zinsou: témoignage des archives
OLOGOU B. Expédit	2005	Archivistique	L'histoire politique du Bénin de 1960 a 2005 à travers les archives sonores de la radiodiffusion nationale du Bénin
SODOGA Victorin	1986	Archivistique	La gestion des archives dans les sociétés et offices d'Etat en RPB: cas de la SONICOG et de l'OBSS
SOSSOU Adjouavi Elzie Judith	2001	Archivistique	Dépôts de pré-archivage dans l'administration béninoise: cas du ministère chargé de la coordination de l'action gouvernementale, de la prospective et du développement (MCCAGPD)
VIEYRA Dominique G.	2000	Documentation	Contribution à la mise en place d'une photothèque agropastorale au Centre coopératif Songhaï au Bénin
WHANNOU S. Stanislas	1987	Archivistique	Archives audio-visuelles: cas de l'ORTB

Références bibliographiques:

BATAGELJ, Vladimir 2003, *Efficient algorithms for citation network analysis*. http://arxiv.org/abs/cs.DL/0309023/. (consulté le 23 décembre 2008).

CHANUT, C; BOYER, L. et al. 2005, *L'analyse des réseaux sociaux appliquée au système de santé* [en ligne]. Santé publique, 17(3): 403-415. Disponible à http://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=SPUB_053_0385 (consulté le 5 décembre 2008).

CHURCHMAN, J., *The (philophical) status of soil science* [en ligne]. Disponible à http: //www.asssi.asn.au/downloads/soils2008/Th112%20 192-L-Churchman.pdf (consulté le 8 mai 2008)

DEGENNE, A. et FORSE, M. 1994, *Les réseaux sociaux*. A. Colin.

EGGHE, Leo et ROUSSEAU, Ronald 1990, *Introduction to informetrics: quantitave methods in library, documentation and information science* [en ligne]. Amsterdam; New York; Oxford; Tokyo: Elsevier Science Publishers. Disponible sur: http://hdl.handle.net/1942/587

ENGELHARD, G. jr. 1991, *Research traditions and history of measurement* [en ligne]. Rasch measurement transactions, vol. 4, n° 4.

GHOLSON, Barry and Pete BARKER r. (1985), *Kuhn, Lakatos, Laudan: Applications in the History of Physics and Psychology*. "American Psychologist", vol. 40, n° 7, 755-769

HANNEMAN, Robert A. and RIDDLE, Mark 2005, *Introduction to social network methods* [en ligne]. Disponible à http://faculty.ucr.edu/~hanneman/nettext/Introduction_to_Social_Network_Methods.pdf. (consulté le 5 mars 2008).

MALHOTRA, Yogesh 1994, *On science, scientific method and evolution of scientific thought: a philosophy of science perspective of quasi-experimentation* [en ligne]. Disponible à http://www.brint.com/papers/science.htm (consulté le 8 mai 2009).

MÊGNIGBÊTO, Eustache and SAGBOHAN, Joseph 2004, *Etude métrique des mémoires en science de l'information au Bénin* [en ligne]. 1ère éd. Cotonou: Eustache Mêgnigbêto; Joseph Sagbohan. Disponible à http://www.adadb.bj.refer.org/IMG/pdf/CefociMetrique-I.pdf

MÊGNIGBÊTO, Eustache

2006a, *A propos des promotions du CEFOCI telles que présentées par Hounyo et Sonon*. Disponible à http: //eustachem.freehostia.com/A-propos-des-promotions-du-CEFOCI.html (consulté le 22 décembre 2008).

2006b, *Etude métrique des mémoires en science de l'information au Bénin* [en ligne]. 2ème éd. Cotonou. Disponible sur http://www.adadb.bj.refer.org/IMG/pdf/CefociMetrique-II.pdf

2008, *Etude métrique des mémoires en science de l'information au Bénin*

[en ligne]. 3ème éd. Cotonou. Disponible sur http://www.eustachem.freehostia.com/IMG/pdf/CefociMetrique-III.pdf

DE NOOY, Wouter, MRVAR, Adrej and BATAGELJ, Vladimir 2005, *Exploratory social network analysis*. Cambridge: Cambridge University press.

ROUSSEAU, Ronald and ZUCCALA, Alesia 2004, *A classification of auth or co-citations: definitions and search strategies*. Journal of the American Society for Information Science and Technology, 55(6), 513-529.

UNESCO 1989, *Manuel de référence de CDSI/ISIS, Programmation en Pascal CDS-ISIS, version 2.3*. Paris: UNESCO.

Traditional and modern in partnerships and projects practices

CORINA ANCA PERVAIN
County Library "Octavian Goga" – Cluj Napoca

The institutions of modern society are evolving in a more and more dense environment, being related with thousands of links to heterogeneous human categories, to other social, political and economic institutions, to cultural values, to trends of traditional or innovative ideas.

The ever changing information environment, the fast technological development, related to many other factors, have determined a series of changes in all the areas and the activities deployed by the contemporary society, even in culture and education.

In this context of continuous evolution, the librarians have understood to respond to the real needs of lifelong learning, continuous improvement, electronic learning, and entertainment, thus supporting the lifelong learning process in its formal and informal shapes, for all the users, without discrimination.

This objective can be achieved by carefully structuring collections of all knowledge areas, by implementing the newest methods of information transmission, by permanently diversifying the services and, also by diversifying the institutional partnerships, later involving these institutions in organising and carrying on joint events.

The project, is defined in DEX, as "a plan that helps organise future actions, that begins and concludes with establishing and attaining some objectives and that has well defined and important goals for an institution".

The factors that we need to consider before starting a project are:

- the project must be real and achievable;
- the project must be precise in defining the beneficiaries;
- the project must be an investment for the institution, must increase its potential by an effective use of the available resources, by

improving the skills of the staff involved, by purchasing new equipment or by improving the existing equipment;
- the project, once carried out, must attract a large number and variety of users and specialists, that complete the project team's professional potential.

The project team must find and attract public institutions, organizations, private companies, local authorities and must sign co-operation partnerships.

In this context, all the activities organised by The Children's Department aim to develop the children's knowledge and information skills with the help of the library's specific tools:

- promoting books and reading among the users of all ages and determining the active and potential readers to include the library in their area of interest, contributing, together with the formal educational system, to the development of learning, communicational and socialization abilities;
- training reading skills and promoting reading as a mean of communication between children, children and teachers and children and parents;
- providing access to a wide range of documents (book and non-book) that reflect the users' needs;
- meeting the children's interests and needs of information, learning and spare time activities;
- promoting information knowledge among children and teachers;
- initiating, diversifying and promoting cultural, educational and information projects by organising educational activities, by age groups, with special themes, that combine reading, hearings, computer, workshop activities, games and that are scheduled at the demand of teachers from public and private educational institutions;
- attracting new groups of users toward The Children's Department;
- improving the technical and material base, thus insuring the optimal conditions for spare time activities through the projects organized during the whole school year and holidays;
- promoting The Children's Department services in the local community, by signing partnerships with all the institutions involved in the projects and by making them public through mass-media and on the library's website (announcements, publications, press releases etc.)

The opening of the new "Octavian Goga" Cluj County Library headquarters in 2002 coincided with the opening of The Children's Department, equipped and arranged according to European standards.

Preparing and organising the entire book fund (approximately 40,000 volumes) on thematic groups and according to the Universal Decimal Classification, selecting and arranging the furniture, equipping with new technologies, were the first steps to the librarians' future activity.

The absolute novelty at that time was the opening of a new service, The Toy Library for preschool children and schoolchildren, where the children were to be attracted to reading through games.

The Toy Library is equipped with modern furniture, with workstations for accessing multimedia documents, toys and games collections and, of course, books.

This location offered The Children's Department librarians the possibility to rethink their entire activity and to develop new strategies and projects, new partnerships, and constantly keep in touch with the government representatives, non-governmental institutions and organisations, local authorities and mass-media to identify future partners.

This involves signing written partnerships and later carrying on all the joint activities, trying to identify, by all specific means, the common interest of the two institutions. Taking into account The Children's Department activities, these partnerships have, besides the usual elements of such document (partners, joint objectives, the partners' obligations, length and validity, managers, final stipulations, signatures), specific elements of the cultural and educational project, chosen by the future partners (general overview, the purpose of the partnership, specific activities, work methods, selective bibliography).

This work began at the end of 2002 and the beginning of 2003 with a major presence in the local mass-media, and also with activities to attract children to the library.

Local Schools at "Octavian Goga" Cluj County Library was one of the first projects of the new department, in partnership with the Cluj County School Inspectorate, which aimed at reviving the library's cultural and educational role, at attracting more students and teachers, involving the librarians and the teachers in project activities:

- organising reading hours for students in a program set in cooperation with the participant schools;
- organising the information culture classes in an attractive form;
- organising entertainment activities, meetings with writers, book presentations, creativity contests;
- organising presentation and promoting school activities: dance, songs and poetry classes, drawing and handicraft objects exhibits, drama.

The signing of the next partnership opened the way to a project named *Rural schools at "Octavian Goga" Cluj County Library*, developed in cooperation with The Zoology Museum and The Botanical Garden from Cluj-Napoca, which focused on involving students from the rural areas in the activities organised by The Children's Department and its partners.

A year after the implementation of these projects, the results have shown that the Children's Department received more than 150 group visits and organised 22 cultural activities, which brought together over 5,000 students and teachers.

Other activities for children were *The "Traian Brad" Literary Club*, organised for the first time in October 2002, and in *The Origami Club*, where over 30 children eager to learn the secrets of this Japanese art meet. The objective of the literary club was to help children discover the literary world, guided by local well-known writers.

During 2003-2006 were developed projects like *Once upon a time in fairytales world* (role reading classes) and *With the backpack around the world*, project based on geographic, zoological and botanical themes.

Each year, during summer and winter holidays, The Children's Department organises programmes to attract children to the library, offering them movie watching, group readings – with or without a theme, introduction to computer use, drawings and collages, ad-hoc sketches, games.

For the children involved, these activities are meant to increase the interest in books and reading.

That is the reason why one of the most effective methods of attracting children to the library and reading proved to be the organising of group visits as part of the direct cooperation with schools and the permanent diversification of the project activities.

To the existing projects, four more have been added in 2006: *Let's read in foreign languages!, Let's learn history together!, Let's be friends!, Little actors.*

The project *Let's read in foreign languages* was directed to primary school children and the activities included in the project were meant to encourage young students to study English and French.

The project's goal was to present to the children the library's English and French printed and audio-visual collection. A series of bilingual books were used for this project, from collections like: *The Owl, The Bilingual Library, Tarantula Books, Ladybird, Two of a Kind, Livre de Poche, Collection Farandole, Rouge et Or Dauphine,* encyclopaedias like *Blackwells Learning Library, Childcraft, Children's Britannica, Casterman, Larousse*, dictionaries, foreign language courses and games.

Little actors was a project for children ages 5 and 10, in which through role playing the children learned communicational skills, self control and manners. The role play was used to highlight the differences between right and wrong in a given situation, and to improve the children's acting skills.

These two projects were very popular between 2006 and 2008, but after that the interest in them decreased considerably.

The social project *Let's be friends!* wanted to help children with deficiencies adapt to social life, to develop group behaviour skills and self-confidence. The project was appreciated and there were requests from other institutions, that later became the library's partners, like: C.R.D.E.I. Special School, The Romanian Foundation for Children, Community and Family (FRCCF), *Ţara Minunilor* Daycare Center, *Perlino* House, The Special School for the Visually Impaired.

The teacher's requests mentioned history as a subject of interest for future projects, which led to the conception of the *Let's learn history together!* project, for the middle school students, successfully combining books, as information support, with documentaries and audiovisual collections.

In selecting the themes for the project the department considered the already available resources. The activities were also selected to complement the teacher's plans and readings. To the compulsory reading list was added an additional list, which included: historical legends, biographies, historical novels, documentaries, but also materials created by the library's Reference Department accessible through the library's website (www.bjc.ro – Local history and knowledge) and the documents available at the Special Collections Department.

The year 2007 comes with various proposals for preschool and elementary school children, through the project: *With the book to the little ones*, which implies the presence of a librarian among kindergarten children and educators (taking books and audiovisual materials to them) carrying out the activities suggested by the educator. The goal of this project is to accustom the little ones (ages 2 to 3) with the books, to involve them in different activities, to promote the library's services and, later on, to attract them to the library.

As a follow-up of the above mentioned project, another project was started: *The secrets of the seasons*. This project is addressed to children aged 4 to 8 and wants to initiate the little users of our Department in the secrets of the natural phenomena of the four seasons. Thus, the children have the possibility to learn new thing about the seasons, their role in our everyday life, the components and the processes of nature, the months of

the year, the temperature differences in the four seasons, the changes in nature, the holidays in each season and how are these celebrated in the world.

A popular theme is the protection of the living environment, thus one of the most required project is the: *Let's protect the environment!*. The project is addressed to elementary school children and has as objectives the following:

- making children aware of the need for a responsible behaviour towards nature;
- making children interested in environment protection;
- introducing them to the concept of ecosystem – water, air, heat, light;
- promoting a critical attitude toward those who violate the ecological rules;
- helping children see the beauty of the nature and human works, in order to protect the environment;
- nurturing the interest and the curiosity for knowledge in ecology, so that all these lead to a responsible ecological behaviour;
- presenting the main environment pollution sources and the methods to diminish or stop pollution;
- promoting and using the library's collections, services and facilities to increase the activities' efficiency and to get the students involved, as an active member in the community's life.

In the environment protection activities are used materials given by the Somes Water Company (the library's partner in this project), interactive and entertaining learning methods, environmental projects, fashion shows with ecological costumes, advertising materials with ecological content.

For the children aged 11 to 12, the library started the *Education by reading* project. The project aims to diversify the way general culture classes are held. The activities are organized in the library and they include the followings:

- presentations of authors and of children book collections;
- interactive discussions on the chosen topic;
- literary and entertaining contests;
- film screenings inspired by the latest children books;
- workshops that end up with exhibits of the works created.

The combined use of PowerPoint presentations, library materials, games and artistic works motivate the children to participate in the discussions and to express their personal opinions on the topic.

The experiences gained during these years, the wish for continuing

education and the devotion of the Department's staff lead in the summer of 2008 to a new challenge, The ENTITLE Project – *Europe's New Libraries Together in Transversal Learning Environments*.

The project is currently running in 12 European countries, "Octavian Goga" Cluj County Library being the coordinator for Romania. The library's role is to promote and to encourage the implementation of the best practices of the European public libraries in supporting lifelong learning. These activities are meant for all age groups and social categories, and they build on the existing communicational networks to promote the programs and initiatives. The project's goal is to develop and to implement guidelines for the assessment of the lifelong learning activities in libraries.

The Children's Department participated in the ENTITLE European project with the *The holiday Reading Club*, during the summer holidays, both in 2008 and in 2009.

The participant children were aged 10 to 14, each group having 12 to 16 children in its composition. The program for each group lasted two weeks and had as objectives:

- combining static activities (reading) with dynamic and fun activities, selecting some socialising games;
- gaining at least one skill or ability;
- making children aware of the importance of reading in their life;
- asking children to work in teams, to choose their leader and to set the tasks for each group member;
- stimulating creativity and imagination, correct speaking, improving their vocabulary and self-confidence;
- perceiving the library as a warm, modern, welcoming place, where you can combine reading with playing, creation with recreation, and entertainment with study.

The project's framework was set based on the GLO's model (carried out by the Galeries and Museums Research Center – RCMG from Great Britain for the Museum, Libraries and Archives Council – MLA), which defines the social and cultural aspects of learning and offers indicators and methods for measuring them. The five aspects of the GLO's learning model were used to organize the activities, which were assessed with the following indicators and methods:

- knowledge and understanding;
- competencies and abilities;
- attitudes and values;
- entertainment, inspiration, creativity;
- activity, behaviour and progress.

The activities were various, combining static activities (reading, discussions with book illustrators, book presentations, drawing and modelling, mask making, film screenings) with dynamic activities (acting without a preset script, creating small curiosity books, games), with entertaining activities (pantomime, exhibitions, carnivals and prize awards, etc.), each activity being assessed at the end by filling out a comment card or a questionnaire.

The project team evaluated the results using the questionnaires given to all the participant groups, after each activity and concluded that:

- all the participating children were open minded, enthusiastic and receptive to the project's challenges;
- the children were asked to be imaginative, creative and informed, this being essential for the goals achievement;
- team work proved to be productive and the children found it encouraging to socialise and become more self-confident;
- the evaluation method allowed us to improve our working methods, to identify children's real reading and information needs and preferences, to understand the need to continue the project, given the children's interest in the organised activities.

Although the librarians combined traditional methods with the modern ones since The Children's Department reopened in the new location (2002), these methods were used with maximum efficiency only in the past two years. The experience gained in all these years shows that the library has an important role in supporting lifelong learning, by helping its users to identify their educational needs, to search and find the right learning materials and to use the available information organizing tools.

From a statistical point of view, we can conclude that although since 2006 the number of group visits and participants has increased constantly, the number of used documents and the number of active readers is about the same, if not decreasing. The results show that the services offered by The Children's Department contributes to the increase of the book lending, but also the activities that contribute to lifelong learning, to information and reference services, to cultural, educational and information activities.

Nowadays, the cultural, educational and information activities of The Children's Department projects are organised on groups, according to the beneficiaries' age, interests and information needs, evaluating the results by using:

- *book and reading promoting activities* (The week for reading and for children books, The children book international day, Publishing houses week at the library, Holiday programmes – where children

can spend their spare time in an active and useful way);

- *activities to help children acquire reading and information skills* (reading contests, role reading classes, annotated readings, writers' bibliographies and works presentations, the information minute, introduction to information knowledge, presenting the advantages of being a library user – for 15 minutes, during the first visit to the library, when the children will find out more about: the library, the books of the Children's Department, the way the books are arranged on the shelves, the place where they can spend their spare time, the way they can use the electronic documents, the online information sources, the computer programmes and courses).
- *promoting activities* (continuing present projects) *to enlarge the participants' cultural perspectives*. These projects, in partnership with schools, offer other forms of learning: reading, group discussions, debates, contests, movies and documentaries screenings etc., using library information resources. These activities put forward the audio-visual materials, the CDs and DVDs, thus obtaining more information, besides that found in books and reference materials (for example, "World cities" CD collection). We also initiate projects for children with special educational needs, that offer them equal chances to social inclusion and to educational and cultural training, regardless of their disability, ethnic group or religion;
- *literary and cultural values promoting activities* (painting exhibitions, photographic and sculptural art, book presentations, meetings with writers, with children book illustrators and graphic designers, with actors from the puppet show, partnerships with school magazines editors, prizes award to readers and partners, literary an experience gained during all these years shows that performance is not easily obtained.

The programme of cultural, educational and information activities is set each year by The Children's Department librarians, together with The Reference and Bibliographic Department, all these activities being carried out by The Children's Department, which has an increasing role in communicating between school, society and family, by permanently adjusting the existing means to offer alternatives for its users.

The partnerships are a reality we all accepted, characterised by cooperation and constant exchanges between people, institutions and communities.

Bibliography:

Biblioteca publică: o resursă pentru comunitate, 2000, Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă.

Biblioteca publică/ trad. din lb. engl.: Irina Digodi, Vladimir Dunduc; red.şt. Eugenia Bejan; Asoc. Bibliotecarilor din R. Moldova.

BULUŢĂ, Gheorghe, CRAIA, Sultana şi PETRESCU, Victor 2004, *Biblioteca azi: informare şi comunicare*. Târgovişte: Bibliotheca.

Cartea. Biblioteca. Cititorul: buletin metodic şi bibliografic/ Biblioteca Naţională pentru Copii „Ion Creangă", 2007, Ed. îngrijită de Claudia Balaban. Ch.: Bona Offices, Fasc. 16.

Cartea. Biblioteca. Cititorul: buletin metodic şi bibliografic/ Biblioteca Naţională pentru Copii „Ion Creanga", 2007, Ed. îngrijită de Claudia Balaban. Ch.: Bona Offices, 2008. Fasc. 17.

CORKISH, Norma şi WOODWARD, Jeannette 2002, *Management de bibliotecă*. Trad.: Victoria Dumitrescu. Bucureşti: Editura Centrului de Pregătire şi Formare a Personalului din Instituţiile de Cultură. (*Caietele bibliotecarului*; 13) 1998, *Managementul în biblioteci*, Bucureşti: Kriterion.

DIMA, Eugenia, COROBEŢ, Doina şi MANEA, Laura… 2007, *Dicţionar explicativ ilustrat al limbii române*. Coord.: Eugenia Dima, Cop.: Mihai Bacinschi. Ch.: Arc: Gunivas.

DUMITRESCU, Viorica 2000, *O nouă paradigmă pentru biblioteca publică: Servicii, priorităţi, organizare*. Bucureşti: Editura Centrului de Pregătire şi Formare a Personalului din Instituţiile de Cultură. (Caietele bibliotecarului; 11)

Privire de ansamblu asupra bibliotecilor publice norvegiene, cu precădere asupra serviciilor pentru copii şi tineret – câteva provocări pentru viitor. [s.a.]. Indergaard Leiknz Haga.

www.childrenslibrary.org

Conservation of modern library collections. Realities and perspectives

AURELIAN CĂTĂLIN POPESCU
"Carol I[st]" Central University Library – Bucharest

Besides macro-economic and micro-economic changes, Romania's integration into the European Union has also some effects upon librarianship, calling for alignment to European standards on information access. At the same time, the enhanced quality of the documents available to users reflects libraries' integration into the UE.

There are certain European frame programs covering the whole range of activities associated to conservation and communication of collections. The main focus of those programs is upon conservation of library documents.

Ensuring the perenniality of documents in Romanian libraries requires a common effort of all executive and administrative factors involved as libraries are subordinated to several ministries and local councils.

Therefore, a stress should be set upon elaborating a national strategy for the preservation-conservation of the library document patrimony. Such a strategy should be based upon the existing laws and it should propose new legislative provisions aiming at its implementation within all information and documentary structures.

In order to put together a draft strategy project, I have analysed the legislation in force regarding the document patrimony, i.e. Library Law no. 334/2002, Law no. 111/1995 concerning Legal deposits of documents and Law no. 182/2000 concerning safeguarding of the national movable cultural heritage. I have reviewed the legal attributions of the institutions set up according to the above mentioned laws and I have analysed the present stage of enforcing legislation by structures involved in librarianship. Finally, I have drawn out the necessary steps to be taken in order to create a national system for the preservation and conservation of heritage documents.

Legislation and Institutional Frame

According to Library Law no. 334/05.31.2002, republished in the Official Gazette, Part I, no. 132/02.11.2005 and updated in 2006, *the national library system is structured as follows, keeping into account the functions and attributions of libraries*:

a) National Library of Romania;
b) Library of the Romanian Academy;
c) University libraries;
d) Specialized libraries;
e) Public libraries;
f) School libraries.

Each type of library has specific functions which are clearly stated in the text of Law no. 111/1995, modified by Law no. 209/2007 (concerning Legal deposits of documents) and republished in the Official Gazette Part I, no. 775/11.07.2007. The law provides the list of libraries that are assigned to detect, collect, communicate and conserve the important documents edited throughout the country in order to include them in the legal deposit that should transmit the document heritage to the next generations.

According to Library Law no. 334/05.31.2002, republished in the Official Gazette, Part I, no. 132/02.11.2005, article 12, letter g, the National Library of Romania has set up the National Center for Document Pathology and Restoration, which elaborates and issues *rules and methods for conservation and restoration, regulations for the functioning of restoration laboratories in the country and provides expertise, according to international and Romanian laws*.

Another law concerning the document heritage is Law no. 182/2000 regarding the safeguarding of the national movable cultural heritage, published in Romania's Official Gazette, Part I, no. 530/27th of October, 2000 and amended in 2006, then republished in Romania's Official Gazette, Part I, no. 10/01.08.2007.

Article 3 of Law 182 defines *Goods that constitute the national movable cultural heritage, specifying which are the documents associated to those goods that should be considered in order to create most favourable conservation conditions*. The specified documents are the following:

a) manuscripts, incunabula, rare and old books and books with bibliophile value;

b) documents and printed materials of social interest: archive documents, maps and other cartography materials.

Another aspect certifying the interest for heritage documents is drawn out in article 22, paragraph 3 of the same law, specifying that: *Specialized and not specialized public institutions, religious institutions as well as economic agents that own classified movable cultural goods on the basis of different official documents have the obligation to finance the acquisition and installation of security and fire prevention systems and to ensure a proper microclimate for the protection of movable cultural goods*.

The necessity of setting up a specialized institution envisaging conservation and restoration of Romanian cultural heritage has been made official by Law no. 182/2000 concerning the safeguarding of the national movable cultural heritage. In this respect, article 56, paragraph 1 of Law 182 provides for the creation of the National Institute of Research for Conservation and Restoration.

The National Institute of Research for Conservation and Restoration is a public institution subordinated to the Ministry of Culture and is assigned to carry out the following activities:

a) investigation by proper analytical instruments of the component materials of movable cultural goods, according to their constitutive parts, processing technology and origin;

b) conducting experiments with necessary materials for conservation and restoration of movable cultural goods and for removing harmful biological agents;

c) collaboration with various experts for assessment of cultural goods which are classified or in the process of classification;

d) advanced training for experts in the field of investigating, conserving and restoring movable cultural goods;

e) collaboration with specialized institutions in the country and abroad.

The Commission of National Libraries is a national organization set up by common order of the Ministry of Culture and Religious Affairs and the Ministry of Education and Research in order to coordinate, organize and solve several problems encountered by Romanian libraries. The Commission is set up by Library Law no. 34/2002 and it also subordinates the subcommission for strategies, programs and projects for librarianship and professional training.

The above mentioned subcommission envisages preservation and conservation of heritage documents collected in libraries and its following tasks are listed under article 7:

– *to elaborate strategies and programs for the national library system and then subject them to approval by common order of the Ministry of Culture and Religious Affairs and the Ministry of Education and Research;*

– *to elaborate and forward methods and regulations for the safeguarding of movable cultural heritage in libraries and subject those methods and regulations to approval by the Minister of Culture and Religious Affairs and by the National Commission of Museums and Collections.*

As regards the educational system aiming for the advanced training of conservationists and restorers who are employed in information and document departments, the only institution that may provide training is the Center for Professional Training in Culture, subordinated to the Ministry of Culture and Religious Affairs. By attending the programs of the center, one could become a general conservation expert for museums and libraries and restorers for all types of cultural heritage are also trained within the center.

The Analysis of legislation enforcement

After reviewing the legislative and institutional frame concerning cultural heritage and which includes provisions for the document patrimony in libraries, I intend to analyse further the activity of the institutions set up by the previously mentioned laws and to suggest efficiency improvements for the national system.

As the document heritage is of prime importance to us, I consider that a first alarming fact is that the National Center for Document Pathology and Restoration subordinated to the National Library of Romania provides only training for document restorers without developing the other activities assigned to it by law and without having a permanent, appropriate space available for educational purpose.

Another upsetting issue not only for conservation experts but also for all those concerned with adjusting our institutions to European standards is that the National Commission for Libraries (a representative body for all activities developed within libraries) and its subcommissions do not employ any trained document conservationist or restorer.

Nevertheless, the subcommission for strategies, programs and projects for library and professional training activities has drawn up the strategic directions for Romania's national library system in the period 2008-2010. Strategic direction no. 3 includes objective 4 which we should quote as it provides for *Establishment of document preservation, conservation and restoration policies at national level and according to international standards*.

On the other hand, we remark that the National Institute of Research for Conservation and Restoration has been functioning for nine years with minimum equipment and short of staff, inside the building of the Romanian

National History Museum and working only upon museum patrimony. Also, the research plan of that Institute does not include finding specific conservation and restoration solutions for the document heritage in libraries.

Even the training program for conservationists taking place at the Center for Professional Training in Culture emphasizes the historic cultural heritage in museums and generally ignores the most serious problems that libraries face.

Therefore, it is easy to notice that the whole system suffers of malfunction as there are no command and control levers for managing heritage documents in libraries. A defining trait of the present situation is the lack of communication and partnership among the institutions enabled by law to watch over document patrimony.

I intend to suggest further a draft for a Romanian national project for the preservation – conservation of document heritage, based upon the existing structures and issued laws.

First, it is imperious that document patrimony should be clearly separated from cultural heritage of museums as document patrimony is dynamic and continuously growing.

As any project should be implemented gradually and we should keep in mind that objectives are attainable only step by step, it is necessary that the essential coordinates be approached one at a time. These coordinates are organization, research, partnership and application of the most viable and efficient measures for the preservation-conservation of document patrimony.

The national system for preservation-conservation of document patrimony should be based upon an organisational structure that reunites all owners of heritage documents. Such a structure has been set up and it is the Library National Commission.

The above mentioned commission should initiate a national inquiry into the status and nature of document funds in Romanian libraries and also investigate storage and reading conditions in order to form an overall picture of existing situation and to propose unitary means to set up an adequate logistic frame for optimum conservation conditions.

Such an inquiry would make possible building a hierarchy within the national library system, according to the importance of library collections but also to the conservation state of collections. For example, libraries with legal deposits and a high conservation level would require both proper equipment and qualified staff.

Another priority of the Library National Commission would be the analysis of library and document center employment policies, in view of drawing up regulations referring to the necessary employment of qualified

staff, especially of conservationists who could preserve the integrity and perennially of library collections.

For that purpose, the Commission should establish criteria for the assessment of activities concerning document conservation in Romanian libraries and implement a coordination and control mechanism for those activities.

The above mentioned aspects are necessarily related to the fact that the Library National Commission may propose and support the establishment of conservation-restoration laboratories inside libraries that are endowed with rich document funds but lack proper conservation conditions.

In conclusion, our present situation calls mainly for preventive conservation, at least within large information and document structures which need intense support and administrative bodies should find the means to raise financial authorities' awareness of the importance of document preservation.

I think that American and also European – French, British – systems are more than interesting as they can be adjusted to Romanian realities and provide models for national coordination of the activities required by document preservation-conservation.

Library of Congress has a special department for fundamental and applied research, which coordinates the whole national network, promoting techniques and methods of preventive and curative conservation by recommendation of verified technology and materials.

British Library includes a National Conservation Center with specialized departments for preventive conservation, research into document deterioration factors, reconditioning and restoration treatments.

France's National Library runs a conservation technical center, which is structured into separate sectors for risk factor research, efficient removal of those factors and testing of materials used in preventive or curative conservation.

All these great libraries support professional training and orientation programs for conservationists and restorers working in various information and document departments.

Their permanent concern with training and professional development is also reflected by the rich data bases available on their web-sites and by disseminating useful information on conservation and restoration. They also edit on-line and printed periodicals dedicated to debates on the latest issues in the field of preserving and conserving heritage documents.

Coordinating all activities unfolding within the Romanian library network, Romania's National Library should manage and fulfil all the

specific tasks regarding preservation and conservation of documents as enforced by Library Law by means of the National Center for Document Pathology and Restoration. The Center should diversify its activity in two directions: preventive conservation and curative conservation of document patrimony.

Research for preventive conservation should focus upon studying risk factors for all types of documents and upon drawing up rules and procedures to neutralize destructive agents. Moreover, solutions should be put forward to implement appropriate measures in the national library system at all levels. The managers of Romania's National Library should also work out standards for best conditions of document maintenance and also approve of and recommend necessary monitoring instruments, according to international standards.

It is undeniable that the Romanian system of preservation-conservation could become viable and efficient within the context of real cooperation between all involved departments, at different levels, on condition that the European model (a recurrent motif of our contemporary society) should be applied fast and not remain just a "form without content". An adequate implementation of European models according to realities of Romanian librarianship is an imperative under present circumstances, at a time when the idea of preservation-conservation passes through an unfortunate crisis, due to ignorance or sometimes mere indolence.

Bibliography:

Library Law no. 334 of 05/31/2002, republished in the Official Gazette, Part I no. 132 of 02/11/2005, updated in 2006.

Law no. 111/1995, modified by Law no. 209/2007 concerning Legal deposits of documents and republished in the Official Gazette, Part I, no. 755 of 11/07/2007.

Law no. 182/2000 concerning safeguarding of the national movable cultural heritage, published in Romania's Official Gazette, Part I, no. 530 of October the 27th 2000 and modified in 2006, then republished in Romania's Official Gazette, Part I, no. 10/ 01.08.2007.

Libraries in a society of knowledge

CRISTINA POPESCU
Faculty of Letters,
University of Bucharest – Bucharest

Mircea Eliade considered that: "If one can create philosophy by simple power of thought, culture needs materials. The lack of these materials i.e. the lack of rich libraries, could be fatal to us. It could turn us into a country of smatterers". The words of the great Romanian historian of religions point out the importance of libraries for the development of a nation's culture and implicitly for a nation's progress.

Without writing down the words of our forerunners and without preserving the documents that certify our past, we would probably be forced to start our researches again and again, drowning ourselves into the waters of a perpetual aimless beginning.

The fact that we enjoy knowledge today and that the history of mankind is available to us is the result of preserving and making good use of information along time and irrespective of space.

Libraries and culture have simultaneously developed, following the same stages, the same periods of blooming and decay, of glorification and going into shade. Libraries and culture cannot be defined one without the other as they are positioned at the same knowledge level and interconnected by a cause-effect relationship. In fact, libraries are a mirror of progress, while culture reflects assimilation of information acquired in libraries. The historic role of civilizations is acknowledged by means of documents that certify their value. As consequence, libraries are institutions that confer value to civilizations at cultural level, over time.

The latest two decades have brought extraordinary changes at social, economic and institutional levels and for all education sectors. Although education, especially academic education is quite resilient to change, incredible mutations have recently emerged in that field too, due to technological development and globalization.

Libraries are an important component of academic life as they support academic research by purchasing new materials and providing competent services. That is why, in order to keep up with contemporary society, libraries have taken over last minute technologies and have increased and diversified their collections to face the information boom of our time. But how can libraries preserve their traditional functions in their attempt to meet contemporary information challenges?

Numerous analysts think that the functions of libraries undergo nowadays a period of change and adjustment to new realities as they are institutions deeply involved into the process of creating and disseminating information and education.

Libraries are adapting to the Internet era and it is quite likely that in the near future libraries would be very different from our today institutions. With exploitation of the Internet potential there will be changes not only as far as information support is concerned but also at the level of all library functions.

There are four main traditional functions of libraries: custodian, educational, aesthetical and informational. Analysts say that all four functions will be preserved in virtual libraries which will provide an alternative to traditional libraries, though having a different status.

The custodian function

In modern libraries, the custodian function will be enriched by the possibility to archive almost unlimited information and place it at consumers' disposal. A virtual library may include all the books converted to digital format and searched materials can be found any time, without appointments and waiting lists. Nevertheless, an important change should be mentioned: while procedures of protecting, preserving and restoring books have been extensively researched, the methods of protecting digital information support are being studied only now. The digital book management in virtual libraries and also on the Internet is still an embryonal science and programs of digital information management are still being tested.

However, experts have reached consensus[1]. To answer the needs of researchers and students, it is important that libraries should continue to facilitate access to printed information. Therefore, libraries as real spaces should continue to exist and be run by informed and well-trained professionals. At the same time, we cannot neglect the fact that digital

---

1 *The Changing role of the librarian – a virtual library and a real archive?* [online], [Accessed: 6th August 2009]. Available on the Internet at the address: http://bibliotheek.eldoc.ub.rug.nl/root/UB/2001/changingrole/

information will become increasingly important in our society. Researchers are confronted to new types of data, new approaches, advanced information support and last generation techniques. The results of information research are reaching the remotest places at an unprecedented speed and libraries should find new methods and techniques for information recording and management.

The educational and informational functions will also acquire new significance. It is no longer a surprise that Internet as information source has penetrated universities and schools and that papers and research make use of network resources to complete information coming from books or personal experience. Teachers recommend web-sites as bibliography and students' papers have been lately based mainly on digital pages.

The educational function

Heppel (1995) distinguishes three stages in education: the agricultural, the industrial and the informational one[2]. Certain library characteristics correspond to each of these stages:

- Agricultural era: small size, placement in family/ community, focus upon local needs;
- Industrial era: input-output, reference to economic standards, focus upon product, implementation of inspection and control factors, increased attention to the peril of crashing humans underneath industrial wheels;
- Informational era: reducing distances, stress on collaboration, focus upon process, institutional decentralization.

Education is no longer the responsibility of teachers in classrooms as many universities employ distance learning systems, using simulation, interactive learning, animation etc. Under such circumstances, distances are reduced but students can no longer rely only their courses and they have to learn to access also digital information and to reach thus the recommended references.

We should not overlook the fact that one secondary library function is to provide an adequate meeting space for team researchers and debates. That is why UNESCO experts, reunited for the Second Joint ICSU Press conference in Paris in February 2001, considered necessary for libraries to have both real spaces available for such team events and real and virtual spaces available for private research.

---

[2] *The Changing role of academic and research libraries.* [online], [Accessed: 12th August 2009]. Available on the Internet at the address: http://www.ala.org/ala/mgrps/divs/acrl/issues/future/changingroles.cfm

The informational function

Although some people would rather think that information became a crucial factor as late as the 20th century, in truth it has always played an essential role in human society.

Knowledge is the "force" that drives us forward, while information is its "fuel".

As different from the past, when only a few privileged persons had access to information, that has now become a basic human right[3], as specified at the *Copenhagen IFLA Conference* in 2007: "The access to information, to science and culture are fundamental human rights which together with the right to education are acknowledged everywhere in the world as key elements for a sustained development of mankind and for social and economic progress".

Libraries play a very important role in facilitating access to information sources. Until the 1980's, libraries held the monopoly over those sources: not even one student, researcher or professor could do without them. However, increasing amount of information and high prices made impossible for the libraries to continue to purchase all materials that were required. That is how relationships among libraries and also institutional ability to adapt to the informational era have become important factors to define the quality of a library.

As far as the *informational function* is concerned, libraries are and will be information storehouses, although there are a lot of problems caused by the informational era. The access to information becomes unlimited and free but it is precisely due to that fact that a "filter" should be conceived which would be performant enough to separate efficiently necessary information from residual useless data. Such a filter has not yet been created.

The aesthetical function

The aesthetical function of a library will undergo the most interesting changes.

First, what is called "traditional library" has become nowadays a modern building supplied with computers, labs, individual study rooms and even restaurants or canteens or at least a coffee bar so as readers' stay should be as pleasant as possible. The classical image of dark halls with shelved-up walls has been replaced by an image of the modern library, roomy and equipped with elegant and accessible shelves, packed with frequently used volumes while other documents are sometimes stored in

3 *The Changing role of the librarian – a virtual library and a real archive?* Same reference.

limited-access deposits. Such a library will induce a sense of space and freedom instead of the former claustrophobic feeling. In addition, there are more than books that one can borrow or consult. Modern libraries allow readers to use video cassettes, DVDs, CD-ROMs etc.

The alternative to traditional libraries (placed in a real space) are virtual libraries.

Entering a virtual library implies a totally different aesthetic concept from that on display in traditional libraries. Instead going into the library building, a reader should access the home page of the web-site, identify himself/ herself and introduce a password. Then he/ she can access the library catalogue, faster but sometimes not in such a "friendly" manner as provided by a traditional catalogue. The documents in the catalogue (that can appear as references or sometimes full text) can generally be copied to the personal computer of the user for further study.[4]

Whereas we can admire the architecture of a traditional library and we can "get lost" among book shelves, enjoying the materiality of the documents, apparently the Internet deprives us of such pleasure. However, the *aesthetical* function does not disappear as it is fulfilled by web-site architecture, page building and creative design that transform virtual libraries into attractive objects. We should also note that postmodern shift of artistic perception renders new meaning to words like "beautiful", "aesthetic", "harmonious" etc.

"A good page, whether printed or digital, is a matter of aesthetics. A gifted designer can employ very different elements: text, titles, graphics, references, links and others and he/ she can arrange all these to form a harmonious whole. Good design is both practical and aesthetic. Well-designed pages are easy to read and lead the readers' eyes to the direction we want them to go". (Charlie Morris, web-designer[5])

The role of the librarian as information mediator

Librarians as professional humans were threatened with extinction many times as it was foretold that computer programs would replace them in humanity's digitalized future. We imagine that a 19th century librarian transported by a time machine to a modern library endowed with digital archive and web-site would believe he has landed in the middle of a fiction.

Today's librarians have to work in an informational jungle that calls for different skills than those required from traditional book professionals.

---

4 *Bits and Bytes*. [online], [Accessed: 22 May 2009]. Available on the Internet at the address: http: //www.windowplanet.net/articles/default.asp?article=57

5 http: //www.wdvl.com/Authoring/Design/

They have to be good managers in order to organize and process printed and digital materials and to find the balance between old and new information support. They have to learn the new computer programs purchased by their library and train permanently to keep updated to discoveries that emerge in a hallucinating rhythm. Librarians will have to learn how to operate with machines and software besides handling traditional documents.

Nevertheless, librarians cannot be replaced by machines for the simple reason that people have not yet succeeded into building a machine capable to filter and analyse information like humans or capable to manage all the computer programs needed in librarianship and all attempts therein have failed.

As regards virtual libraries, we could ask ourselves whether they will replace traditional libraries.

Although there are divergent opinions in that problem, nobody denies the importance that traditional libraries will still detain. Virtual libraries have on their side unlimited access to information and independence towards collections, spaces and forms to fill. Moreover, virtual libraries offer authors of unpublished books the opportunity to distribute copies of their work so that anybody could "post" his/ her work on the Internet. On the other hand, virtual libraries were criticized for not employing the necessary knowledge for library management, a skill which has been at work for centuries in the traditional system. People reproach to computer screens that they cannot replace the pleasant feeling of holding a real book, of admiring its cover and turning its pages[6] and not least that sitting for hours in front of a computer is damaging to people, especially to their sight and nervous system, especially if screen images are rapidly changing.

However, what is changing and is still going to change in the future is the image of traditional libraries as they are adapting to the new expectations of readers, providing more new services all the time. In fact, that is the only way traditional libraries can compete the Internet and virtual libraries.

Competition or complementary activity?

Time will give us the answer to that question.

---

[6] *Bits and Bytes.* Same reference.

Is going digital what users want? Researches on the usage of library collections in Romania

OCTAVIA-LUCIANA PORUMBEANU
Faculty of Letters
University of Bucharest – Bucharest

Introduction. Romanian libraries

Many librarians assert that electronic resources are preferred by students and this has led to the development of major electronic collections in libraries throughout the world. But, is this an erroneous assumption made without asking the users themselves how they consult materials? This paper investigates the situation in Romania where, it appears, most users prefer paper resources to the available electronic resources.

The last decades have meant major transformations of all aspects of Romanian libraries, considering also how far behind Romanian libraries were to those of developed countries. The transformation from traditional to modern libraries based on the new information and communication technologies wasn't fast or easy, but at present the large Romanian libraries, in a similar way to libraries abroad, have made the transition to a mixed collection, providing access to both paper and electronic information resources for their users. And year on year the number of electronic resources has increased, developed and diversified.

For Romanian libraries the financial considerations are important as there are problems with efficiency and with cost-benefit analysis, because it could be noted, even without formal research, that the electronic resources available have a limited use.

Context of the research

In the context of the changes that took place in Romanian library activity, especially due to the introduction of the new information and

communication technologies and the ensuing diversification of services and resources made available to users we have undertaken more research at the level of the Romanian academic libraries. (Porumbeanu 2003, Buluţă, Mihăilescu, Porumbeanu 2008) We started our investigation on the usage of library collections in Romania with the medical academic libraries. This was undertaken in order to investigate the way in which Romanian medical libraries succeeded in meeting the information needs of users and the satisfaction level of users with the conditions of the current information explosion and the multiple ways of accessing that information.

We had as a starting point the results of a previous study from 2007. In order to get as complete and exact an image as possible concerning the implications of the use of electronic resources and new technologies in Romanian academic medical libraries, a survey was undertaken in three medical academic libraries – those in Bucharest, Cluj-Napoca and Iaşi, the largest and the most representative in Romania.

The study showed that a rather small number of users of the three libraries surveyed use and prefer electronic information resources. Despite the fact that access to electronic information resources has been available since the 1990's and that the number of resources has increased, there are no significant changes in user behaviour and practice. Only 28% of the respondents came to the library to consult databases and 16% to consult electronic journals. The majority (92%) still came to consult paper documents, especially books (41%). Their preference for printed information sources was clear (77%), with only 10% preferring electronic information sources. Another finding of our study was that 43% considered they needed assistance to access electronic materials. (Porumbeanu, 2008)

We considered necessary to continue our research in order to investigate in greater detail the main reasons for this low usage of electronic resources, the lack of user education, if something had changed during the last year, however minor, and to find out which might be the best way for libraries to promote the use of electronic resources.

We decided to focus our research only on one of the three libraries surveyed in the previous study. We chose the Central Library of the "Carol Davila" University of Medicine and Pharmacy in Bucharest. This is the largest and the oldest medical library in Romania. It was established in 1857 and it serves the users from the whole University that is: the Faculty of General Medicine, the Faculty of Dental Medicine, the Faculty of Pharmacy and the Faculty of Medical Assistance and Midwives, having also 97 branch libraries that exist at the level of university departments, chairs and clinics which are spread all over Bucharest. There are more

than 10,000 active users of the library. The Library has provided access to electronic information resources since 1999. There are 10 computers with access to the Internet and to databases for the users. At present the library offers access to the following electronic resources: HINARI (since 2004), ProQuest (since 2006), EMBASE (since 2007), Ovid and ScienceDirect (since 2008). Every trimester the Library offers training sessions for users on the general use of the library and on the use of electronic information resources. The staff of the library consists of 47 people, 41 of whom are specialists.

Our study focuses on user preference for printed or electronic resources and on the reasons for their preference and is based on the analysis of the answers received through a questionnaire completed by the users of the library mentioned above. 100 questionnaires were distributed at random via the library staff to users that had come to use the library resources in the reading room where the computers with access to electronic information resources are also housed. There was a satisfactory reply rate of 77%.

Analysis of the results

Most of those who answered to the questionnaire are students (86%). We had answers from physicians (6%), from teaching staff (5%) and from other users (3%).

With reference to the frequency of usage of those information and documentation services provided by the library, most of those who answered come weekly (54%), then monthly (18%), daily (16%) and 1-3 times per year (12%).

These results show, as with the previous research, that despite the fact that they have access to all the medical electronic information resources mentioned, there are no significant changes in user behaviour and practice. Only 30% of the respondents came to the library to consult electronic resources, the majority (91%) still came to consult paper documents. Asked what medical information resources they consult at the medical library most frequently, the majority of participants in the research indicated paper documents (84%), with only 16% indicating electronic resources.

There is a clear preference for paper information sources (62%), with 29% preferring electronic information sources and approximately 9% preferring both types.

Asked to specify the reasons for which they prefer paper or electronic information resources, the participants in this study that prefer the paper information resources indicated: it is easier to access and use them, and to learn using them (40%), better information (19%), you don't get so tired

using them as it happens with the electronic ones (18%), the routine (9%), quick access to current information (6%). Those that prefer the electronic information resources offered the following answers: quick access to information (25%), quantity of information (9%), current information (8%), they are practical (4%), better information (3%).

We also wanted to find out if the participants in the study had access to medical electronic information resources at home or in some other place. The majority (84%) declared they had access, with only 16% giving a negative answer.

The accessibility of the medical electronic information resources offered by the ”Carol Davila” University of Medicine and Pharmacy Library was acknowledged by the great majority of the participants (96%).

70% declare they don’t have difficulty with using the electronic information resources, and only 23% said that they had a difficulty with use. The difficulties they confronted when using electronic information resources included: lack of experience (7%), limited access (5%), problems with computers (4%), too much information (1%).

Due to the low percentage of users that consult the electronic resources offered by the library and in order to find ways of increasing their use, we considered it very important to know how and from where the participants in the study found out about medical electronic information resources. The answers are as follows: colleagues (23%), Internet (by searching) (21%), teaching staff (19%), the library (12%), announcements (conferences) (5%).

Concerning the way the users learned to consult electronic information resources, 62%, declared they taught themselves and the rest answered as follows: they were trained at the first visit to the library (8%), they read the instructions (8%), they were helped (6%), the librarian helped them (16%).

We considered the results of the question about the difficulties the users were confronted with as a consequence of the fact that the majority (83%) didn’t participate in any training session organized by the library about the use of these resources.

Their suggestions regarding increasing the use of electronic information resources in the library included better information (5%), better computers (3%), an electronic network (1%), databases/sites (1%).

The large majority of the participants need the information they get at the library for studying and preparing different exams (54%). The other answers were as follows: for writing different papers, graduation papers, PhD theses etc. (18%), for professional development (16%), for keeping up to date with the latest news in the field (12%).

Interpretation of the results

In the interpretation of the results we take as a starting point the fact that a great number of the participants in this study who declared they did not prefer electronic information resources did not indicate any reason for the rejection of these resources. This makes us believe that there are no real reasons for this indifference and in fact they don't really know these resources, what they are, their content and the advantages they offer, 20% even admitting to the fact that they did not know these resources. Also 83% of them didn't participate in any of the training sessions that might have informed them about these resources, their content and the way in which they can be accessed.

This lack of user education is another element at the heart of the limited usage of electronic information resources. Training should be intensified and maybe the library should arrange with the teaching staff, possibly the Medical Informatics chair, to instigate one or two compulsory classes in the library taught by the librarians.

The author's view is that the medical education system in Romania or more accurately, the way in which the teaching-learning-examination process takes place is another reason for this limited use. A supporting element to help increase the level of use of electronic resources would be if the teaching staff guide, underlines for students the wisdom of consulting these sources.

The situation might be quite different and the results might possibly change substantially if we included some of the branches of the library in our study. Our suppositions are that there is a category of user that consults and is interested in electronic resources. These are the residents who work in the clinics where they have access to these resources through the branch library.

It is also relevant to note that students can have access to the electronic resources the library makes available for them only in one of the library's reading rooms or in the library branches. They only have access from home by special request. If the library could arrange that all users have access from home or any other computer to these resources, then the situation would greatly improve.

It would seem the major reason, in our opinion, for Romanian medical students preferring paper resources is the lack of promotional activities for electronic resources. The results of our research underline the need for a marketing approach to users when introducing electronic resources. Considering the limited use of electronic information resources it is

reasonable to question making them available for users at such great cost if most of the library users don't consult them? The library must provide access to all types of information resources, but in this case a way should be found to make them more efficient.

It would be useful to consider some solutions that could support better promotion of these resources. So, given the specific conditions of Romanian medical higher education, we suggest that much better promotion by the library of their electronic resources could be made on the website of the university where students can't miss it. Usage would also increase if the library would instigate more training sessions dedicated to electronic resources. Better co-operation with the teaching staff who could provide valuable information to the librarians about the main interests of students and also to students about these information resources could overcome the failure of the library to publicize these resources. The library could also start an information campaign and send a regular bulletin to all library users about the resources which their library provides.

Conclusions

Romanian libraries provides at present access to many electronic resources, but our study indicated that in the case of the Central Library of the "Carol Davila" University of Medicine and Pharmacy in Bucharest a rather small number of users prefer and consult electronic information resources. The main reason for this limited use is the lack of promotion of these resources. To overcome this situation, the author has pointed out some possible solutions.

What is certain is that the library must continue to provide important paper collections alongside access to electronic resources. More training sessions are needed that could publicize the advantages of those resources for users throughout the information, learning and research process.

Future investigations of the users' information behaviour should also include the library branches which could bring more interesting findings to light.

There are obvious variations depending on the specifics of the community of users served by the library and this paper is in no way a plea for paper resources against electronic resources. What it wants to achieve is to draw attention to the fact that here in Romania some categories of user may still prefer paper resources whilst those overseas may prefer electronic resources.

References:

BULUŢĂ, Gheorghe, MIHĂILESCU, Crina and PORUMBEANU, Octavia-Luciana 2008, *Current Trends in the Process of Rationalization, Modernization and Diversification of the Information Services organized and developed by the Medical Libraries*. In: *Proceedings of the 11th EAHIL Conference* "Towards a new information space – innovations and renovations", Helsinki (Finland), 23rd-28th June, http://www.eahil.net/conferences/helsinki_2008/wiki.helsinki.fi/display/EAHILScientificProgramme/Home.html

PORUMBEANU, Octavia-Luciana 2003, *Utilizatorii şi intermediarii de informaţii şi documente în epoca contemporană*. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti.

PORUMBEANU, Octavia-Luciana 2008, *Identifying the implications of the use of electronic resources and new technologies in academic medical libraries*. In: *MLA 08 Conference* "Connections: Bridging the Gaps", Chicago (USA), May 16-21, Section Forging Connections to Emerging Research: New Horizons, http://www.mlanet.org/am/am2008/pdf/08_abstracts.pdf

Le patrimoine de Paul Otlet et les bibliothèques publiques

CHANTAL STĂNESCU
Bibliothèque Publique Centrale de Bruxelles – Bruxelles

Introduction

Dans le pays de Paul Otlet, père de la documentation, précurseur d'Internet, créateur du Mundaneum, on pourrait s'attendre à un réseau de bibliothèques publiques hors du commun. C'est le cas mais pas dans le sens où la communauté bibliothéconomique internationale l'imagine…

Dès sa création, le Mundaneum représentera à la fois le modèle idéal et l'étalon auquel seront mesurées, souvent inconsciemment, les bibliothèques publiques. Jamais elles ne l'égaleront ni même ne seront en situation de le faire. Il nous a paru intéressant d'apporter une modeste contribution à l'étude de l'évolution du modèle de «bibliothèque publique» sous l'ombre tutélaire de Paul Otlet dans le droit fil de celle de nos collègues français sur cette même question[1], étude pour laquelle le Bulletin des Bibliothèques de France nous avait demandé une critique[2].

En Belgique, la question du modèle va trouver une réponse figée dans les législations successives qui règlent l'organisation de la lecture publique. Elles connaissent trois grandes étapes:

- en 1921, avec la première loi qui entérine l'existence de bibliothèques «publiques»;
- en 1978, avec l'application de la fédéralisation de la Belgique à la lecture publique qui va conduire au développement de deux réseaux distincts dont l'évolution sera désormais différente;

[1] «Quel modèle de bibliothèque?» par Anne-Marie Bertrand, Émilie Bettega, Catherine Clément... [et al.] 2008. Postface de Michel Melot, Villeurbanne: Presses de l'ENSSIB.

[2] *Bulletin des Bibliothèques de France*, 2009, t 54, n°3.

- en avril 2009, avec la promulgation du nouveau décret[3] de la Communauté française sur «les opérateurs qui oeuvrent au développement des pratiques de lecture de la population en Communauté française».

Le cadre international qui est le nôtre aujourd'hui permet une confrontation des concepts et des modèles: l'examen – rapide – de la situation belge (francophone) met en lumière la fragilité intrinsèque des concepts en regard de la réalité sociale, politique et institutionnelle d'un pays ou d'une région.

Chapitre 1. Le modèle de bibliothèque selon la loi de 1921

Ce modèle sera le résultat d'une longue évolution et de la confluence d'influences diverses.

1.1. Le modèle fondateur: les bibliothèques populaires

La bibliothèque publique est l'aboutissement d'un long processus de développement, étudié par Bruno Liesen[4], qui en place l'origine vers 1850/60. Certes, il existait des bibliothèques ouvertes au public bien avant cette date mais l'auteur part à la recherche des racines d'une catégorie particulière de bibliothèques. Il établira la filiation des bibliothèques populaires aux bibliothèques publiques au terme d'une étude comportant trois orientations de recherche:

- la première relève de l'*histoire sociale*: le développement des bibliothèques est lié à l'évolution sociale et «reflète la conception que les classes dominantes ont eue de la participation des masses au savoir»[5];
- la seconde est liée à l'*histoire de l'éducation populaire* en Belgique et notamment aux institutions de lecture;
- la troisième relève de «l'histoire des bibliothèques, sur le plan de leur organisation et de leurs techniques, autrement dit dans une perspective bibliothéconomique»[6].

Il se penchera essentiellement sur la seconde orientation qui met en lumière la fonction éducative des bibliothèques. Mais ce faisant, il nous

[3] Dans la Belgique fédérale, l'Etat promulgue des «lois» qui s'étendent à toute la Belgique tandis que les Communautés promulguent des «décrets» qui s'étendent à leur communauté respective. C'est une question de vocabulaire et non de valeur «légale».

[4] «Bibliothèques populaires et bibliothèques publiques en Belgique (1860-1914): l'action de la Ligue de l'enseignement et le réseau de la Ville de Bruxelles» par Bruno Liesen 1990, Liège: Editions du C.L.P.C.F.

[5] *Ibidem*: 9.

[6] *Ibidem*.

éclaire sur le concept de «bibliothèque publique» tel qu'il s'est développé en Belgique et plus particulièrement à Bruxelles qu'il étudie dans son ouvrage car c'est là qu'il a trouvé le plus d'archives. Il s'est donc penché sur les réalisations de la «Ligue de l'enseignement[7]» et de la Ville de Bruxelles (la commune) qui possède aujourd'hui encore un des plus importants réseau d'écoles et de bibliothèques publiques de la Région.

Quelles sont les caractéristiques des bibliothèques populaires qu'il relève?

1. les bibliothèques populaires ont un double but, poursuivre et compléter l'instruction donnée à l'école primaire et moraliser les classes laborieuses;
2. elles ont le plus souvent une organisation décentralisée, afin d'aller au devant des lecteurs, au lieu de les attendre – comme c'est la cas pour les bibliothèques 'savantes';
3. leur catalogue est composé de livres choisis en fonction de leur valeur éducative et morale, qu'il s'agisse d'ouvrages instructifs ou de romans;
4. leur fonctionnement est adapté à la vie des classes laborieuses, particulièrement en ce qui concerne les heures d'ouverture des locaux.[8]

Les termes témoignent du paternalisme moralisateur du XIXème siècle mais les notions: prolongement/complément de l'enseignement, «proactivité» (aller au devant du public), collections choisies et adaptation au public seront intégrées dans le concept de la bibliothèque publique. La volonté d'aller au devant du public aura un effet direct sur l'implantation physique: le maillage des bibliothèques sera très serré notamment à la Ville de Bruxelles. La *proximité* est et restera une notion fondamentale dans la conception des réseaux.

Quoi qu'il en soit, ce mouvement des «bibliothèques populaires» va muter après la guerre de 1914-1918 car d'autres influences vont apparaître: le mouvement bibliothéconomique américain et les réflexions théoriques de Paul Otlet qui aboutiront à son ouvrage *Traité de documentation: Le livre sur le livre: théorie et pratique, 1934*. Il évoque le livre et la documentation, leurs traitements, leur diffusion et leur gestion. Ses réflexions seront essentielles à la professionnalisation de la gestion des bibliothèques et de leur personnel.

---

7 Aujourd'hui «Ligue de l'enseignement et de l'éducation permanente»: http://www.ligue-enseignement.be/default.asp?V_DOC_ID=829 qui a pour objet la *défense et la promotion de l'enseignement public* et de *l'éducation laïque*.

8 *Ibidem:* 9.

1.2. Le modèle fondateur: les «Heures Joyeuses», bibliothèques publiques pour enfants

Le modèle vient tout droit des États-Unis où une directrice d'école bruxelloise, Lilly-Elisabeth Carter, fut séduite par les bibliothèques pour enfants, lors d'un voyage d'étude. Grâce à l'aide du «Book Committee on Children's Libraries» qui se proposait d'aider la Belgique et la France après le premier conflit mondial, l'*Heure Joyeuse n°1* a été crée en 1920[9], à Bruxelles, au 16 rue de la Paille où elle est toujours. Le modèle américain de la bibliothèque pour enfants, et à travers lui de la «free library» anglo-saxonne, se voit donc importer en Belgique. Les premières bibliothécaires furent formées par une collègue américaine, Ann Cowing, venue spécialement à Bruxelles pour l'occasion et qui y séjourna aussi longtemps que nécessaire. La Ville de Bruxelles créa de 1920 à 1949, huit bibliothèques «Heure Joyeuse». Elles imposèrent un modèle durable de bibliothèque et de bibliothécaires pour la jeunesse, caractérisées par Bruno Liesen[10]:

- La qualité des collections instructives (documentation) et récréatives (fiction)
- Le libre accès et le prêt à domicile
- La participation des jeunes à la gestion et la vie de la bibliothèque
- L'animation de la bibliothèque: «Heure du conte», lectures à haute voix, conférences littéraires et scientifiques, spectacles de marionnettes, de théâtre (avec la participation des enfants et du personnel!), la projection de films, diapositives etc.
- La formation à la lecture scientifique et à la recherche documentaire
- La qualité de l'installation matérielle
- Le professionnalisme des bibliothécaires spécialement formées

Etc.

Et il ajoute:

> les 'Heures Joyeuses' se voient attribuer d'emblée un rôle social important. Les objectifs sont multiples: brassage de jeunes d'âges et de milieux sociaux différents, développement de l'initiative, de la responsabilité, de la solidarité, de la créativité; formation à la citoyenneté par l'apprentissage de l'accès raisonné à l'information; démocratisation de la connaissance et de la culture, en mettant l'accent sur la culture scientifique.

---

9 «Les Heures Joyeuses de la Ville de Bruxelles. 1920-1995. 75ème anniversaire» 1995, Bruxelles: Commission communautaire française de la Région de Bruxelles-Capitale.

10 «Les "Heures joyeuses" de la Ville de Bruxelles (1920-1978)» par Bruno Liesen in *Lectures,* n° 130 (mars-avril 2003), 16-18.

Il conclut sur ces mots:

> elles ont fait souffler sur le monde de la lecture publique un vent de fraîcheur qui n'a guère faibli depuis lors.

Ce modèle reprend la plupart des missions attribuées aujourd'hui aux bibliothèques publiques. Il a eu une influence considérable notamment sur le modèle de la bibliothèque publique (généraliste) à la Ville de Bruxelles. Les «Heures Joyeuses» seront fusionnées avec les bibliothèques pour adultes en 1978.

1.3. Le modèle fondateur: le bibliothécaire/documentaliste selon Paul Otlet

Les institutions ne sont pas indépendantes des personnes qui les vont vivre: quels sont donc les modèles – non pas de bibliothèques – mais de bibliothécaires qui s'offrent aux alentours de 1921?

Nous avons le modèle de la bibliothécaire (une femme!) de l'Heure Joyeuse. Mais plus généralement, nous pouvons nous référer au *Manuel de la bibliothèque publique*[11] de P. Otlet et L. Wouters qui précède le *Traité* de 10 ans. Ce manuel doit servir aux candidats bibliothécaires qui passent l'examen organisé par l'État. Les auteurs y jettent les bases de la bibliothéconomie contemporaine: la connaissance des livres et de la lecture, de la bibliothèque (conception, méthodes, locaux, matériel, organisation et gestion des collections etc.).

D'emblée, les auteurs vont placer la barre très haut quant aux compétences professionnelles et personnelles liées la fonction de bibliothécaire. Ils y consacrent tout le chapitre 4 («Le bibliothécaire, les sciences bibliologiques et la coopération entre bibliothèques»). Voici le portrait qu'ils en brossent en-dehors de toutes les compétences techniques: il aura

> une culture générale sérieuse et une formation professionnelle. Il aura des qualités morales notamment le tact, un bon tempérament qui dérive en grande partie d'une bonne santé, entretenue hygiéniquement, la patience, l'initiative, l'ordre, la méthode, l'exactitude, la mémoire, le désintéressement.» Plus loin, ils ajouteront notamment: le bibliothécaire sera «le Serviteur des Serviteurs de la Science.

Ils conçoivent également l'organisation des sciences bibliologiques,

---

[11] «Manuel de la bibliothèque publique» par Paul Otlet et L. Wouters, Bruxelles: Union des Villes et Communes Belges, [s.d.], Collection de l'Institut International de Bibliographie, 144 et svtes.

les institutions du livre – partiellement en place à l'époque –, mais aussi le devoir scientifique du «Bibliothécaire» (avec majuscule dans le texte):

> Toutes les professions, des plus humbles aux plus élevées ont un double devoir scientifique.
> 1. La pratique de chacun de ceux qui exercent doit s'appuyer sur la science qui fonde la profession.
> 2. Chacun aussi doit s'efforcer d'apporter, à la science commune, une contribution d'observation, de réflexion, d'expérience, d'invention. Une conception scientifique de la profession élève et agrandit: elle fait sortir de l'isolement et «socialise» l'intelligence.

Le modèle qu'ils proposent est définitivement celui du «***bibliothécaire/documentaliste***» redécouvert dans les années soixante et même à après. Quant au devoir scientifique du bibliothécaire de bibliothèque publique, on peut dire qu'il ne s'exercera guère à l'époque et pas plus aujourd'hui dans le cadre des bibliothèques publiques.

1.4. La fusion des modèles dans la loi organique de 1921

La loi organique de 1921, assortie d'un arrêté royal[12], fixe les modalités de création et de fonctionnement des bibliothèques publiques:

- les types de bibliothèques: elles peuvent relever du droit public (la municipalité) ou du droit privé (associations)
- les conditions d'octroi de subsides parmi lesquels: l'organisation matérielle (taille des salles, étendue des collections, ouverture au public, le nombre de prêts etc.) et les compétences du personnel bibliothéconomique (en terme de diplômes exigés)
- les subsides accordés par l'État concerneront le financement des traitements des bibliothécaires et exceptionnellement l'amélioration des installations bibliothéconomiques des institutions.

Seules les bibliothèques qui se soumettent à la loi et demandent leur «reconnaissance» bénéficieront de ces avantages.

Les bibliothèques publiques à partir de 1921 et jusqu'à aujourd'hui s'efforcent de remplir les conditions imposées par la loi sinon elles risquent de perdre leur «reconnaissance» et donc leurs subsides – essentiellement une part non négligeable du salaire des bibliothécaires.

Ces dispositions législatives deviendront de plus complexes avec le temps: le législateur va légiférer sur tous les aspects concernant la lecture

[12] Les textes des lois successives jusqu'en 1949 sont reproduits dans «Nos bibliothèques publiques: lois, arrêtes royaux, arrêtés ministériels, instructions officielles, références: un projet de réorganisation» par Charles Depasse, 1949, Bruxelles: Les Éditions Universitaires, 31-89

publique et les réseaux de bibliothèques: le modèle est donc fixé et ses modalités de fonctionnement également et ce quel que soit le concept (mental) référentiel des bibliothécaires de bibliothèques publiques.

Les trois modèles conceptuels (référentiels) de bibliothèque publique:

- Le Mundaneum: «l'Internet de papier»[13], la «bibliothèque/centre de documentation/musée» qui propose de l'information primaire et secondaire,
- La bibliothèque populaire (ou publique): l'éducation permanente (formation post-scolaire),
- La bibliothèque jeunesse: modèle anglo-saxon de la «free library», ainsi que le modèle du bibliothécaire/documentaliste de Paul Otlet et de la bibliothécaire de «L'Heure Joyeuse» sont pourtant bien présents dans l'inconscient collectif des bibliothécaires. Ces modèles les rattachent à la communauté internationale des bibliothécaires de bibliothèque publique au-delà du modèle législatif qui leur est imposé et qui va rétrécir encore leur rayon d'action.

Chapitre 2. Les évolutions du modèle jusqu'à aujourd'hui

2.1. Un réseau de petites et moyennes bibliothèques

Si le modèle évolue peu, il est par contre intéressant de brièvement examiner les résultats. Dès la promulgation de la loi de 1921, il est évident que toutes les municipalités ne peuvent disposer de bibliothèques publiques. Et ce n'est toujours pas le cas. Dans ses rapports sur l'état de la question, (1936 et 1949 notamment), Charles Depasse, inspecteur des bibliothèques au Ministère de l'Instruction publique, souligne combien la loi n'a pas produit le résultat escompté sauf dans quelques grandes villes dont Bruxelles.[14] Il participera aux discussions préliminaires à l'élaboration du texte du Manifeste de l'UNESCO (16 mai 1949) pour les bibliothèques publiques[15] qui constituera dorénavant une référence internationale adoptée par la Belgique.

Vers la fin des années 1970, George Van Bellaiengh fait état de la même situation dans son rapport pour la création d'un «Centre national

[13] Le terme «Internet de papier» me paraît inadéquat: le Mundaneum rassemblait des collections scientifiques et techniques tout à fait réelles, matérielles. C'était en quelque sorte un Internet «réel».

[14] «La bibliothèque publique-type: règles de son organisation matérielle et bibliothéconomique: catalogue des livres choisis qui la composent» par Charles Depasse 1936, Liège: Editions bibio.

[15] «Nos bibliothèques publiques: lois, arrêtes royaux, arrêtés ministériels, instructions officielles, références: un projet de réorganisation» par Charles Depasse 1949, Bruxelles: Les Editions Universitaires, 94-98.

de lecture publique»[16] où il va souligner l'organisation anarchique des réseaux de bibliothèques publiques qui sont trop nombreuses ici et trop rares là-bas. Il constate dans certains centres urbains, une multiplicité de bibliothèques publiques, géographiquement voisines mais organisées les unes par les communes et les autres par des associations. Il déplore leur exiguïté et la dispersion des moyens financiers consacrés à la lecture publique. Aujourd'hui encore, on peut faire le même constat: les réseaux sont constitués de petites et moyennes bibliothèques.

2.2. La séparation bibliothèques publiques / médiathèque

Enfin, l'État va prendre une décision majeure qui ne concerne pas les bibliothèques publiques en apparence: la création de «La Médiathèque», une association sans but lucratif assurant depuis 1956 le prêt de média audiovisuels (films fiction et documentaire, musique) en Wallonie et à Bruxelles. Cela signifie que dès cette date, les bibliothèques publiques ne traitent que les livres, à l'exclusion de tout autre support, support pour lequel elles ne reçoivent aucun financement et auquel n'est liée aucune mission. Cette décision sera lourde de conséquence sur l'image des bibliothèques particulièrement avec les avancées technologiques vers les supports numériques. Cette séparation des institutions de diffusion de la culture entre bibliothèques publiques (livre) et médiathèque marque aussi *une rupture avec le modèle international* où celle-ci n'est jamais présente.

Il faut donc bien prendre conscience que «le service public de la lecture» doit s'entendre au sens propre du terme: ce service concerne bien le livre et la lecture. Mais par ailleurs, les bibliothèques publiques vont suivre le même cheminement en matière de politique de la lecture, de la diffusion du savoir, de l'animation culturelle ou du rôle social que leurs consoeurs étrangères.

Quant à la législation de 1978, elle va entériner la fédéralisation de la Belgique et consacrer la rupture avec la Flandre dont le réseau va évoluer de son côté. Cette dernière ne reproduira pas la rupture de la Médiathèque: son concept de bibliothèque publique/médiathèque va donc évoluer comme partout ailleurs en Europe notamment.

2.3. Un exemple singulier: la Région de Bruxelles-Capitale

La Région de Bruxelles-Capitale (162 km², 19 communes) représente une singularité dans la Belgique fédérale: elle est bilingue. Elle est

---

16 «Le Centre national de Lecture publique» par Georges Van Bellaiengh; Ministère de la culture française. Direction générale de la jeunesse et des loisirs. Service de la lecture publique, Bruxelles: Ministère de la Culture française, s.d., 14 et svtes 13.

gérée conjointement par des représentants la Communauté française et la Communauté flamande au sein d'un Parlement régional. Mais chaque Communauté garde la gestion des questions culturelles dont les bibliothèques publiques font partie. Il y a donc un réseau francophone des bibliothèques et un flamand: chacun obéit aux décrets (lois) imposés par sa «Communauté». Nous ne parlerons ici que du réseau francophone.

La Région représente un condensé de l'évolution des bibliothèques publiques depuis près d'un siècle. Il présente toutes les caractéristiques du réseau de la lecture publique tel que l'État l'a conçu depuis 1921 et la Communauté française depuis 1978 jusqu'à aujourd'hui. Il fera l'objet de notre exposé oral car il permettra, de manière illustrée, de rendre compte de l'évolution du concept (et du modèle) de bibliothèque publique propre à la Belgique francophone.

En guise de conclusion: le décret de 2009

Ce décret vise «le soutien d'opérateurs intégrés dans un unique «Réseau public de la Lecture». Il définit les obligations des opérateurs dans le cadre de leur territoire géographique d'action (généralement une commune) et en-dehors de celui-ci. Il impose les relations entre opérateurs culturels. Il définit leurs missions culturelles et éducatives et impose les priorités au sein de ces dernières. Il impose spécifiquement aux opérateurs culturels dit «bibliothèques» la réalisation d'un plan quinquennal de développement dont il fixe les priorités dans le cadre de la politique générale définie par «Le Service public de la Lecture». Nous attendons les arrêtés d'application qui vont préciser les dispositions générales (mais déjà très précises) du décret. Un certain malaise est perceptible chez les bibliothécaires qui ont l'impression que leur «l'identité» professionnelle est diluée et qui craignent une instrumentalisation des bibliothèques publiques au sein d'une politique culturelle et sociale qu'ils ne maîtriseraient pas.

Il apparaît clairement qu'un nouveau modèle vient de nous être imposé dont nous ne pouvons encore définir les limites. Nous ne disparaîtrons pas mais il nous semble maintenant certain que ce n'est pas autour d'une bibliothèque publique que s'articuleront la politique et les projets culturels de la cité.

Par contre, rien ne nous empêchera d'emboîter le pas à Michel Melot, dans la postface à «Quel modèle de bibliothèque?» déjà cité et de

> rêver que finalement, une bibliothèque n'est ni un édifice ni un ensemble de collections ou de services: c'est une compétence et un état d'esprit.

Ensuring access to information, knowledge and cultural experiences

BARBRO WIGELL-RYYNÄNEN
Ministry of Education and Culture – Helsinki

Finland is the seventh largest of European countries, with a population of 5,3 million only. The country is technologically advanced and there is a good infrastructure also in the rural areas.

Currently there are 348 municipalities, but the municipal service reform will bring bigger units, former main libraries will become branches and some of the branches might even be closed down.

The physical library network consists of 888 libraries and 160 mobile libraries.

All public libraries belong to some regional library network, with common library systems and joint catalogues on the web. This close and successful cooperation started in the mid-nineties, during the economical recession of that time, as, at the same time, libraries got computers and Internet connections that made cooperation easy. The cooperation and the new technology actually made it possible for the public libraries to offer more, and better services than before, in spite of severe budget cuts in the municipalities.

Public libraries are very diligently used in Finland, in 2008 there were 19 loans and 11 library visits per capita. Virtual visits on library websites were nearly as many as the physical library visits.

Library legislation and Government funding

The first Finnish Library Act was issued in 1928. The current library legislation is from 1998.

The 1998 Library Act strongly connected public libraries with the information and knowledge society.

> The objective of the library and information services provided by public libraries is to promote equal opportunities among citizens for personal cultivation, for literary and cultural pursuits, for continuous development of knowledge, personal skills and civic skills, for internationalisation, and for lifelong learning.
>
> Library activities also aim at promoting the development of virtual and interactive network services and their educational and cultural contents. (Library Act, 1998. Chapter 1,2 §, Objectives)

A forthcoming amendment of the Library Act concerns competence requirements, originally in relation to the Bologna Process, currently to ensure competent library staff also in rural areas in connection with the municipal reform.

Legislation and Government funding has guaranteed the steady development of municipal libraries. There are state subsidies covering about 40% of total expenditure for the costs of running the municipal libraries. There are state grants for the services of the provincial libraries, and construction of new library buildings and acquisition of mobile libraries are subsidized.

Annual project funding, about 2 million euro, is allocated to public libraries for pilot projects, for in-service training of staff and for producing contents and userfriendly services on the web. Municipalities maintain library and information services, but pilots and projects mostly depend on state subsidies.

Programs and policies

The Library Policy programme 2001-2004 was prepared by a committee appointed by the Ministry of Education and Culture soon after the new Library Act was issued. The committee worked for two years to identify the challenges arising in the civil information society and seek concrete solutions to them on local, regional and national level.

> In the Finnish society, the public library is an active and effective institution, easily accessible and easy for people to visit. Open to all, it strengthens democracy. It passes on cultural heritage and supports multiculturalism, it builds and promotes the community spirit. It is a learning environment, supporting learners of all ages, and it promotes comprehensive literacy but also information and media literacy. It is a good work community of competent professionals. It is a desirable partner and contributes to success and welfare in the region. (Freely quoted from the Library Policy Programme)

One of the suggestions of the committee was to prepare a national policy for public libraries in order to ensure access to knowledge and culture.

Library Strategy 2010 was published in 2003, and was implemented in the Government Platform of the new Government elected in spring the following year.

> The significance of the library will increase as a place for learning and experiences, as a conveyor of diverse knowledge and culture with a view to mastering and organizing information according to user needs, as a gateway to information and to electronic communication within the public administration, and as part of a learning society that practises lifelong learning, because the significance of the web and electronic communication is brought out only when the contents are being used, and ultimately by how well users have the chance and ability to utilise the information in their lives.(Library Strategy, 2010)

The Library Development Program was a follow-up of the action plan of the Strategy, but also an answer to a national program for developing the regions, where libraries were brought forward as centers for information, knowledge and culture in rural areas. There were also the changing conditions in rural areas, summer house owners wanting to spend more time in the countryside, working and studying by telecommunicating, and the need for smaller farms to find new livelyhoods. Consequently there were quite new expectations concerning the capacity and quality of services in small rural libraries with modest resources. One of the solutions to the problem, brought out already in the Library Strategy, was centrally produced webservices. The Ministry of Education and Culture finances services produced by the National Library for the public libraries, for example collections of material in electronic format. The www.libraries.fi netservices of the Central Library for Public Libraries (Helsinki City Library), is another example of centrally produced services financed by the Ministry.

The Finnish Public Library Policy 2015 was launched in 2009. The purpose of this program is to update previous programs and policies in order to correspond with changes in daily life and the use of the web, new ways of finding information – Google, Facebook and Twitter, just to mention a few of the new sources of information. Library users have new expectations, and they spend more time in the library, it has become the common room. Many users bring their own laptop’s to benefit from the wi-fi, but obviously also for social reasons.

This policy, as well as previous policies, is the volition of the Ministry of Education and Culture, and it provides a foundation for proposing regulations and government financing.

The objective is to ensure access to sources of knowledge and culture in a networking information, civic and learning society.

Libraries offer an extensive range of services and a diverse collection of literature, periodicals, music, movies and other material – all under one roof. Pleasant facilities and long opening hours offer a safe place to meet that supports community, participation and a multicultural frame of mind. The library also represents continuity and perseverance in a hectic society.

Future success must be earned. Municipal residents will decide whether they need library services. The way people learn, seek information, read and write, as well as the way they use the libraries has changed, and will continue to change.

The library is the "third space" along home and work, or school. Because of the varied levels of quality of online information, there is an increasing demand for strong expertise among library staff, and an increasing demand for personal guidance. For the patron – always at the center – it is important that the material is found and smoothly delivered. Competence of staff and quality of services are key elements for success also in the future.

Libraries reduce intellectual and social marginalization and inequality. Media and information literacy as well as traditional literacy among children and youth is strengthened.

The policy aims at implementing the cultural rights, as stated in the Constitution. The access to and attainment of information and culture should be guaranteed to the residents in the municipalities in all upcoming changes.

Bibliography:

www.minedu.fi the website of the Ministry of Education and Culture.
www.libraries.fi the website of Finnish public libraries.

Secțiunea a treia
– STUDII EUROASIATICE ŞI AFROASIATICE –
De la mit la ritual

*

La troisième section
– ÉTUDES EURO- ET AFRO-ASIATIQUES –
De mythe au rituel

*

The third section
– EUROASIATIC AND AFROASIATIC STUDIES –
From Myth to Ritual

Childbirth and related rituals, in Albania (General View of these Rituals within Albanian Society until Nowadays)

XHEMILE ABDIU
University of Tirana – Tirana

During a lifetime we are distinguishing three important moments that have positive or negative effects in our life. The first of them is the birth of a child who comes into life crying. All the family, mother, father and cousins are happy and this event has a positive impact on their lives. The second important moment is the marriage and the third is the death.

The birth of a baby is one of the most important events in a family. The importance of having babies is mentioned even in weddings wishes when Albanians say "U trashëgofshi" ("may you be happy in marriage and have a long conjugal life with many children").

In Albania, as everywhere else, the birth of a baby is not only a desire to have heirs, but also to create a big and a strong family.

The new conjugal life, in general, includes as part of its scopes giving birth to babies, the family continuity. In the patrilineal traditions of a not-so-far past, a family without children was not accepted, especially without boys who would inherit the land of their ancestors, the property and the name of the family. People judged that, "men die, but the property, the home, the name of the family and the memory of the ancestors, safeguarded by the descendants, should never fade" (TIRTA, 2003: 315).

When seeking to chose a bride for their son, families would look mainly for girls coming from well-known families, who potentially had more than one son, since this added to their belief that the bride will be able to give birth to boys. Most of the rituals of the wedding support this belief.

Amongst the ritual of fertility for women, as well as among the customs related to the wish of having children, particularly boys, we can

mention as typical the ones which are performed during the wedding day such as for e.g., a male child who rolls in the bed where the groom and the bride are going to sleep, the hat put on the bride thus invoking the birth of boys, throwing wheat, nuts and rice when the bride is entering the house (custom vivid in Albania still nowadays), a little boy sitting on the bride's lap, the bride taking off one of her shoes assisted by a little boy (still in use nowadays), putting some coins in the bride's shoe, as well as a boy passing under the horse the bride was riding, etc.

All these examples show the importance of giving birth to male children. Such consideration is also expressed in the *Canon of Lekë Dukagjini (*in Albanian: *Kanuni i Lekë Dukagjinit),* part related to heritage. It says the following:

The rights of inheritance.

88. The Canon recognizes the son as a heir, but not the daughter.

89. The Canon does not recognize an illegitimate son as an heir.

90. Inheritance belongs to a descendant by filiation or by blood, and not to one related by milk, nor to the children of daughters.(Kanun of Leke, 1989: 52)

Delivery of children was a very important act and process. The patrilineal mentality blamed always the woman for failing to give birth to children even though the man could also be such cause to sterility.

When a young woman became pregnant, the entire family showed particular care for her. She was provided whatever she wanted for e.g. to eat since they believed that otherwise, the child might be born handicapped. When a young pregnant woman met someone who was carrying food that person had to offer her immediately some piece of that food, otherwise "the child might be born with handicaps in his/her body" or "the child would have marks in his / her body".

According to the tradition, it is said that the birthmarks have the shape and the color of the desired food and appear exactly in the part of the body that the pregnant woman has touched immediately after she desired. As a result, she should not touch the face, throat, neck and hands. Also some foods were prohibited for her such as rabbit, eggs of turkey, pomegranates, etc. (MITRUSHI, 1972: 109)

The pregnant period was calculated in two ways, by months and by moon in Tirana (AIKP, D.1020: 20), Peshkopi (AIKP, D. 105: 207), Kelmend (MEHMETI, 1981: 209) etc. People say that the boy came to life after nine moons and nine days. Baby girl came to life after nine moons and

seven days. People believed that the new or old moon influenced on the life of newborn baby. (SELIMI, 2007: 50-51) For e.g. when the child is born when there was a new moon, he/ she would cry a lot. During this time, the family prepared the clothes of the baby.

The mother feels that the child is alive, when the child starts moving, in the fourth month of the pregnancy. If the child is quiet, she feels the child after four months and a half. It was believed that such behavior of the child would also accompany him / her during all his / her life. It was also believed that the child would look not only like the parents or like relatives but also like some other person who was close to the pregnant woman in the moment she felt the child alive for the first time. Thus, the future mother, as soon as she is four month pregnant and until she feels the child moving, show extreme care to avoid meeting people she does not like due to their appearance or behavior. There are a large number of superstitions concerning the sex of the child, based on different signs the pregnant woman shows.

One of the reasons for having a boy or a girl is said to be the "strength that the man or the woman have in their blood". In case the woman had more strength in her blood, the children are most likely to females and vice versa. As external signs of the pregnancy, related to the forecast of the sex of the child, were the following: when the woman had thin lips, when she had good appetite and enjoyed the food, when her pregnant belly was round and upfront, when she became lazy and had no spots in her face, it was believed that she would give birth to male children. When the woman becomes more beautiful, she was to give birth to a boy. When she becomes fat and round, she was to deliver a girl. When she likes sour foods such as lemon, vinegar, sour plums, etc., it is said that she will deliver a girl. When the moving of the baby inside the mother is such as "kicking", she will deliver a boy. When the moving is light, she will deliver a baby girl. When she feels pain – when ready to deliver, and when such pain is light t, she will deliver a boy, if the pain is strong, she will deliver a girl. It was also believed that when a child is born under full moon, the second child should have the same sex as the first child. If the moon is dreamy, the second child shall be of a different sex.

Another custom is the one applied by all the women of the house who gathered and used to stay together, separate initially from the woman who was pregnant. They used to bring a spindle for wool work and an agriculture tool. They used to hide both objects and when the pregnant woman was to join them, the place where she sat – closer to one of the objects – would define if the child would be a boy or a girl.

Special care was given to the clothes of the new baby. When the woman was in the sixth month or pregnancy, the preparation started. Monday, Wednesday and Thursday were the days when the work for the baby's clothes was carried out. It was forbidden to work during the other days because the "fate of the child would be 'cut' ".

Once, they also used the cradle which had a number of core equipment such as *shpërgajt* (device used to tie the baby), layers (put in the lower part), pillow, mattress, cover of the cradle, woolen belt (around 6 meters long and 10 centimeters width) used to tie the baby in the cradle, a long woolen rope, a little shirt and a handkerchief. (SELIMI, 2007: 61-56).

A number of rituals and customs were used before and during the delivery of the baby. One of them was that the pregnant woman walked three times around the pivot of the lawn as it was believed that such place invoked abundance.

As soon as it was confirmed that the bride was pregnant, all doors and locks of the house were opened. In addition, all the buttons of the bride's clothes, even those she had brought as her dowry, were opened. Her necklaces were taken off. (SELIMI, 2007: 58).

The child was initially held at his birth by the midwife who cut the navel cord three fingers above the baby's belly and then the child was bathed and dressed. The woman was installed in a place filled with wheat straw and covered with a red sheet, where she was to stay for three or seven days. After recovering, she had to take the straw and throw it herself in a far place from the house. The straw was replaced by a mattress where she was supposed to stay forty days.

The first day when the child was delivered was filled with joy and care. The same was for the coming 40 days since, as believed by people, those days were very important for both mother and child. Such days were known as *djergnia* ("burning") or *lodhnia* ("tiredness") and it was believed that this period was dangerous for their life. Lights were kept on during all these forty days. During this period, the mother could neither work in the field, nor work with the cattle. She could not cook either because of the belief that the bread prepared by her hands could not be used. She was not supposed even to go out and meet people because it was said that this could cause interruption to her breast milk. She could return later to her family – "to complete the days". The birth of the baby was notified by a person appointed for that purpose such as the mother-in-law, the sister-in-law or an older woman of the house. If a boy was born, the person who gave the news was to be given a gift either in money or in material

items such as handkerchief, socks, working tools, etc. At some point in time, when a boy was born, they used to shoot in the air three, five or seven times. Very often, when a boy was born, they used to say, "the sky of this house is open", "The doors are now open" or "The boy is the pillar of the house", while in cases a girl there was no particular celebration. The general expressions for congratulations when a boy was born – in an atmosphere similar to a wedding, were, "long life to the boy and congratulations as he enlightened the house!" When a girl was born, the expressions used were, "long life to her and thanks God the mother is safe". (TIRTA, 2003: 318)

A number of customs and rituals applied after the delivery such as bathing the baby, selection of the name, putting the baby in the cradle, haircutting of the baby, the day of the name, the day when the first tooth of the baby appeared, the moment when the child stood for the first time on his / her feet, the circumcision, the baptizing, etc.

It was good if the baby was put in the cradle for the first time under the old moon since it was believed that the child will be thus be more attached to the cradle. Usually, the child was tied in the cradle, after a bellwether had been put there, according to the belief that the child would grow healthy as a bellwether.

In some areas of Albania, on the third day after birth of a baby, will take place a ceremony for breaking the bread. Such ceremony was led only by a man whose father and mother were still alive. After that, the child was brought among people and tied in his / her cradle. The father took the baby in his hands, dressed him with a shirt, and put the child back in the cradle. After that, he broke the bread over the cradle.[1] A piece of the bread containing the silver coin was put under the pillow of the baby, while the other part was divided between those who were present.

The third day after the birth, a supper was dedicated to this event, where relatives and parents of the young mother participated. It was believed that during this supper, the fate of the child was decided by three women named as "The Good". They came into the house where the baby was born, sit next to him and each of them starting carrying out a certain job. (MITRUSHI, 1972: 116)

The first prepared the wool, the second gave to the wool a shape and the third would put the prepared wool together. While doing such work, they were consulting with each other talking about what fate to dedicate to the child. It was so believed that whatever happened to a person was subject to

[1] The bread was made out of wheat flour and honey and a coin of silver have been inserted in it.

the will of "The Good", which men could not alter. Thus, still today, when talking about what have happened to someone, the expression used as a comment is, "it was written since the three". (MITRUSHI, 1972: 116)

The first bath of the baby takes place after three or seven days. The water is kept in usual pots and it is added some salt to reinforce the skin, a metal coin (invoking the hope that the child would become strong as the metal) as well as sugar to make the child sweet in the relations with others. In the area of Zadrimë people used to put in the water of the first bath also herbs and flowers so that the child would grow fast as the grass and beautiful as the flower. Such action was related to the cult of plants. The water of the first bath is thrown on the fruit trees so that the harvest will be abundant and good.

The selection of the name takes place after three or seven days after birth. It is a very important act related to the fate of the child. The Christian part of the population gives mainly names of the saints. The Muslim part of the population used to give names of Turkish – Arabic origin. The child is often given the name of the grandparents, mostly from the father's ancestors. In addition to the religious names, names of birds or animals particular for their power were given to boys while names of flowers were given to the girls. When there were many daughters in a family, according to the custom, the youngest one is given the name of her mother. The selection of the name was a family celebration where the family and the relatives of the husband participated. About thirty to forty people were participating to such celebrations. Before the meal, the guests used to offer to the newborn child gifts such as shirts, woolen socks, etc.

A very important custom for the after-birth period is **the first haircut**. This was done by the godmother of the child. The hair was cut in three places. It was considered as a good thing if the mother kept the hair that was cut. Further to this ritual, the family of the child and that of the godmother became very close to each other. Before starting the meal, the godmother takes the child, and using scissors put in a plate, cuts the hair. The godmother also gives a certain amount of money. She uses a coin to touch the place where the hair was cut so that the link between the two families will become be stronger. The mother of the child has then to offer a gift to the godmother. The *Canon of Leke Dukagjini* says the following on the haircut:

God parenthood of first haircut

709. Godfather and godmother hood, which result from holding a child during his first haircut belong to those legal bonds which are indissoluble.

710. God parenthood of first haircut forbids intermarriage generation after generation between the families, brotherhoods, and descendants of the child and the godfather and godmother.

711. The status of godmother is like the status of bride, just as the bride goes to her parent's house at times specified by the Canon, so the godmother goes to the godfather's house at specified times.

712. The time specified by the Canon for the godmother's visit is one month before Shrovetide (të Lidhunash).

713. The godmother may not stay more than five days, the number of days for the godmother's visit to the godfather must always be odd, never even, three or five. (*Kanun of Lekë*, 1989: *God parenthood of first haircut*, p. 146)

The ceremony of such haircut is expressed as bellows in the Canon of Leke Dukagjini.

The ceremony of the first haircut, according to the Canon

714. The man who cuts the hair is called the godfather.

715. The mother of the boy or girl whose hair is cut called the godmother.

716. The boy or girl whose hair is cut is called the godson or goddaughter.

717. The godfather and the godmother is considered as brother and sister, and are treated as members of each other's family.

718. If the boy or girl has not yet reached the age of one, his or her hair is not cut.

719. If the child dies without having had its first haircut, it may not be buried in the earth. The man who was to act as godfather must be summoned, if he lives too far away, he must cut the hair of another child who must not be the same brotherhood or clan as the dead child. [2]

720. The hair of the boy must be cut by a man that of a girl, by a women.

721. The parents of the boy or girl whose hair is cut must prepare the best food they are able to provide, in order to honor the godparent.

722. The godfather must come with one of his good friends.

723. Three or four comrades are invited to participate in the rejoicing of the family.

[2] "Proserpina had not yet taken a golden lock of hair from her head. The Greeks and the Romans used to believe that no one was able to die unless Proserpina had taken a leach of hair from the dying person, as a sacred first offering to herself and the dead. Apollo was Phiobos of the unhorn hair" *Iliad, XX, 39. Plutarch *Vita Thesei, V tells us that in the days of Theseus, *"*It was the custom for those who were passing from childhood to manhood to go to Delphi and offer there their fruits to the god.*"* Jane Ellen HARRISON, *Themis*, Cambridge, 1927: 441.

724. After having drunken coffee, the place is arranged where the godfather must sit and where the implements for the haircut are set out.

725. A chair is needed for the godfather to sit, a cup of water, in which the godfather must place a small silver coin, a cloth, which is spread out to receive the hair, a pair of scissors or a razor to shear or shave the godson or goddaughter.

726. When the godfather has seated in the chair, a boy of the clan rests the godson or goddaughter against the chest of the godfather.

727. The godfather cuts the child's hair in the following order.

a) a lock on the forehead

b) a lock at each temple

c) a lock at the nape of the neck

728. After having cut the hair, the godfather taps the forehead of the godson or goddaughter three times with the scissors, saying "Health and long life!" He kisses the child and, taking him from his chest, gives him to the child's mother = the godmother= who keeps the cup with the silver coin.

729. The godfather gives the godmother from 50 to 150 *grosh*, but not more.

730. The child's mother takes the locks of hair and keeps them in a chest.

731. The godmother must give the godfather, a black jacket (*gjurdit*), trousers and an embroidered shirt. To the members of the godfather's family, regardless of how many there are, she must give one of them a tablecloth, to another a handkerchief, to a third a pair of socks.

732. Before the first haircut, scissors must not touch the head of a child. If the hair grows too long, it may be singled with a piece of burning pinewood.

733. After the child's hair has been cut, the godfather spends that night in the house of his godson or goddaughter. The next day, he takes the godmother and the child with him to his own house, where they remain for three or five days, according to the Canon.

734. A funeral, a marriage, or a festivity may not be celebrated without the presence of the godfather and godmother, and without the godson and goddaughter. (*Kanun of Lekë*, 1989: The ceremony of the first haircut, page 146)

The moment when the **first tooth of the child appeared** is also of particular importance. The person, who realizes that the first tooth of the child had came out, has to give to the child a gift such as a shirt or a dress. The person who sees the tooth for the first time has to touch the

tooth with either gold or silver according to the belief that in this way the teeth will become strong. [In Devoll (XHAÇKA, 1959: 200), in Myzeqe (MITRUSHI, 1972: 123) etc.]

When the child was **making the first steps**, he / she was cautiously guarded in order to avoid him or her falling down and getting scared of walking or standing. The way to avoid such fear was as follows: three pieces of straw were put at the entry of the house while two persons were staying in and out of the house, at both sides of the door. One of them was holding an axe or scissors and cut the pieces of straw. Such ritual was repeated three times.

When the child reaches the age of one, he / she is put in front several items such a bag of banknotes, books, scissors, pencils or pens, etc, each representing a certain profession or category of professions. Based on what the child have chose or touched first it was believed to determine the profession that the child will have in the future. (NUSHI, 1974: 296).

When the child stands up for the first time, on the place where he / she stood should be thrown above water according to the belief that he / she will be able to move without stopping like the water that is in perpetual movement. If the child starts walking late, his feet will be touched with liquids left on the dishes used for baking the bread. This was done in times when it was full moon and it was believed that the child would walk soon. It was forbidden for the child to eat the heart of an animal or a bird according to the custom that he / she will become scary and slow.

In catholic families, a child at the age of 7 should definitively be baptized at the church. In Muslim families, the male child had to undergo **circumcision**. This was an influence of the Islamic religion that was accepted by the Albanian population after the arrival of the Turks in the Balkans. As all the other religious rituals, this one was also forbidden during communism. Nowadays, circumcision has returned to be a ceremony organized by the family of the child and sometimes it takes the festivity of a wedding day.

Another religious ceremony was also the celebration of the "day of the name", mostly in cases when a boy was born.

*** * ***

As a conclusion, we might say that all these rituals and superstitions we tried to briefly resume are known in all the regions of Albania. Such rituals and traditions are still heard in the behavior of our parents and grandparents and new rituals adopted in modern times may only enrich and improve such special and unrepeatable joy in the life of a person.

Bibliography:

BUDA, Aleks 1976, “Etnografia shqiptare dhe disa probleme të saj”, Tiranë: Konferenca Kombëtare e Studimeve Etnografike.
DOJAKA, Abaz 1972, “Etnografia shqiptare” IV, Tiranë.
DOJAKA, Abaz 1974, “Etnografia shqiptare” V, Tiranë.
Kanuni i Lekë Dukagjinit, 1989 [The code of Lekë Dukagjini], Albanian text collected and arranged by Shtjefen Gjeçov, Translated, with an introduction by Leonard Fox, New York: Gonlekaj publishing company.
KRASNIQI, Mark 1980, “La grande famille albanaise patriarcale a Kosove”, *Ethnographie Albanaise* X, Tiranë.
MEMIA, Myftar 1963, “Lindja dhe kumbaria në Malësinë e Gjakovës”, *Etnografia shqiptare* V, Tiranë .
MITRUSHI, Llambrini, 1966, *Etnografia shqiptare* II, Tiranë.
_____. 1972, “Mbi lindjen e fëmijës ndër lalët e Myzeqesë”, *Etnografia shqiptare* IV, Tiranë.
NUSHI, Jani 1974, *Etnografia shqiptare*, V. 5, Tiranë.
RROK, Zojsi 1962, *Etnografia shqiptare*, V. 1, Tiranë.
_____. 1966, Etnografia shqiptare, V. 3, Tiranë.
SELIMI, Yllka 2007, *Jetë familjare*, Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë.
TIRTA, Mark 2001, *Etnologjia e Përgjithshme*, Tiranë.
_____. 2003, *Etnologjia e Shqiptarëve*, Tiranë.
TIRTA, Mark 2007, *Panteoni e simbolika: Doke e kode në etnokulturën shqiptare*, Tiranë: Akademia e Shkencave.

From myth to ritual. The horse of Pedu and the remedy for removing snake's poison

SHRIKANT S. BAHULKAR
Tilak Maharashtra Vidyapeeth – Puṇe

The relationship between the myth and the ritual has been a subject of controversy among scholars from the nineteenth century onwards. As a contributor to this conference held in Bucharest, it is high time to mention in this connection the Romanian scholar and the father of the history of religion, Mircea ELIADE. In his book *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, he pointed out how myths ushered into rituals: "Every ritual has a divine model, an archetype; this fact is well enough known for us to confine ourselves to recalling a few examples. "We must do what the gods did in the beginning" (Śatapatha Brāhmaṇa, VII. 2, 1, 4). "Thus the gods did; thus men do" (Taittirīya Brāhmaṇa, 1, 5, 9, 4). This Indian adage summarizes all the theory underlying rituals in all countries....all religious acts are held to have been founded by gods, civilizing heroes, or mythical ancestors. It may be mentioned in passing that, among primitives, not only do rituals have their mythical model but any human act whatever acquires effectiveness to the extent to which it exactly *repeats* an act performed at the beginning of time by a god, a hero, or an ancestor." (ELIADE 1974: 21-22)

With this brief introduction, we now turn to a hymn of the Atharvaveda (AV) and its rubrication in a ritual that show how an old myth has taken a form of a new one in the context of a totally new rite strengthened by the mythical element forming the foundation of the ritual.

Among the four Vedas, the fourth Veda, the AV, bears a somewhat distinct character. The religion reflected in that Veda has often been regarded to be the religion of masses, representing the little traditions of Vedic India. The magic practices of the Atharvavedins have a two-fold purpose: the

benevolent practices are aimed at the well being of the individual and the community and the malevolent ones are sorcery practices. The Veda thus possesses a double nature and the magic tool can be used with a good as well as a bad motivation. Among these practices are the remedies for various diseases and bad health conditions caused by external elements such as sorcery, curse and possession by demons. The remedies are also prescribed for removing the effects of snake's poison, as the snake-bite was a common phenomenon and a fearful experience leading the patient to a sudden and tragic death. There are in all four hymns in the Atharvaveda Śaunaka aimed at the removal of the poison of a snake (AVŚ 5.13; 6.12; 7.88; 10.4). They are employed in the rites concerned, in the major ritual text of that Veda, namely, the Kauśika-sūtra (KauśS 29. 1; 29.28; 29.6; 32.20). All those hymns but the last one (AVŚ 10.4= Atharvaveda Paippalāda (AVP) 16.15-17), mentioned above, have been employed in the rites prescribed in one and the same section; while the last one accompanies a special rite as a remedy for the same purpose. This special treatment denotes the unique characteristic of the hymn that is a subject of discussion in the present paper. The hymn has 26 verses, some of which refer to the horse of Pedu *(paidva),* supposed to be the slayer of serpents. A distinct characteristic of this hymn is that it has more than ten names for snakes, besides the generic *ahi-*. Here I reproduce BLOOMFIELD's translation of the verses in praise of Paidva:

> "The young darbha-grass burns (the serpents?), the tail of the horse, the tail of the shaggy one, the seat of the wagon (burns the serpents). (AVŚ 10.4.2)
>
> Strike down, O white (horse), with thy fore-foot and thy hind-foot! As timber floating in water, the poison of the serpents, the fierce fluid, is devoid of strength. (AVŚ 10.4.3)
>
> The horse of Pedu slays the kasarṇīla, the horse of Pedu slays the white (serpent), and also the black. The horse of Pedu cleaves the head of the ratharvī, the adder. (AVŚ 10.4.5)
>
> O horse of Pedu, go thou first: we come after thee! Thou shalt cast out the serpents from the road upon which we come! (AVŚ 10.4.6)
>
> Here the horse of Pedu was born; from here is his departures. Here are the tracks of the serpent-killing, powerful steed! (AVŚ 10.4.7)
>
> Here is the remedy for both the aghāśva and svaja! Indra (and) Pedu's horse have put to naught the evil-planning (aghāyantam) serpent. (AVŚ 10.4.10)
>
> The horse of Pedu do we remember, the strong, with strong footing: behind lie, staring forth, these adders. (AVŚ 10.4.11)"

The Paippalāda Saṃhitā has all the 26 verses divided into three hymns. The version in the AVP has some significant variants. One of the variants, significant for the present discussion, is the word *paidva-,* in the place of the word *indra-.* Another variant is vṛścikasya in place of svajasya, correcting thereby a lacuna of one letter in the pāda b. WHITNEY thinks that the Anukramaṇī takes no notice of any deficiency in b; it can only be supplied by the violent resolution *su-aja*.

The words *aghā́śva-* and *svaja-* occurring in the verse 10 are significant in this context. Both Indra and Paidva have killed their respective enemies, the serpents, *ahi*s. In the context of the present hymn, unlike the Ṛgvedic hymns, the word *aghā́śva-* does not point to a bad horse, but, to the enemy of Indra, Ahi, the serpent. It is to be noted that the word *aghā́śva-* in this verse has the accent on the second member of the compound, denoting a tatpuruṣa compound, literally meaning "a bad horse". As BLOOMFIELD rightly points out (1973: 608), "in ṚV 1.116.6 aghā́śva with different (bahuvrīhi) accent seems to be Pedu, the possessor of the serpent-killing horse; cf. BERGAIGNE, l. c., p. 451). The relation of the two is very obscure." Sāyaṇa, assuming an unconvincing derivation *sva+ja*, glosses *svaja-* as "self-born" (*svayam eva jāyate kāraṇāntaranairapekṣyeṇa utpadyate*). St. Petersburg Lexicon gives the meaning "vivipara" or the "embracer". WEBER at Taittirīya Saṁhitā 5.5.10.1.2 also derives it from *svaj-* "to enfold". WHITNEY (*AVŚ* 10.4.10) translates the word as "constrictor".

In this connection, a study of this word done by Stephanie JAMISON, in her well known book *The Ravenous Hyenas and the Wounded Son: Myth and Ritual in Ancient India*, may be taken into consideration. She translates the word *svaj* - as 'viper' (1991: 59, 87, 88). She says: "In this connection a more exact identification of the svája- becomes crucial. Its presumed derivation from (the root) svajá-, suggests 'constrictor' (or python), as WHITNEY consistently translates it in his AVŚ (also CALAND, with hesitation, in his translation of the passage from the Āpastamba Śrauta Sūtra 7.1.16). Its tendency to lurk in trees (tasmād rohī́take-rohī́take svajáḥ 'therefore there is a svajá in every rohī́taka tree') may also fit this snake. But a serious problem with this identification for my interpretation of the passage is that constrictors are apparently nonpoisonous. Hence, I am inclined to accept the more usual rendering of svajá- as 'viper' (BÖHTLINGK-ROTH, MONIER-WILLIAMS, both s. v.; MAYRHOFER, KEWA, sub svájate; KEITH (1914) etc.), or perhaps better, to substitute 'cobra', the traditional enemy of the mongoose. The Vedic svajá- was not always arboreal: cf. AVŚ 5.14.10 svajá ivābhiṣikto daśa 'Bite like a svaja when stepped on'.

If the svaja is a viper or cobra, its derivation from svaja- 'embrace' may be simply because of the usual coiled position of snakes lying in wait or striking, rather than because of its method of killing its prey".

According to BLOOMFIELD, "the central feature of this charm against serpents is the frequent allusion to the white horse of Pedu (Paidva); from earliest times onwards, this is said to be a slayer of serpents." Pedu is the name of a protégé of Aśvins, occurring in the hymns to Aśvins in the ṚV (1.116.6; 117.9; 118.9; 119.10; 7.71.5; 10.39.10). The Aśvins gave a mythical white horse to Pedu, in order to replace his bad one. The horse is therefore called Paidva (*ṚV* 1.116.6; 7.71.5; 9.88.4; AVŚ 10.4.5-11.). The ṚV frequently mentions the mythical horse Paidva. For example, one of the verses (ṚV 1.116.6) says: "They (i.e. the Aśvins) gave to Pedu a swift, strong, white, incomparable, dragon-slaying steed impelled by Indra, which won him unbounded spoils". Pedu is described as "one having a bad horse" (*aghā́śva)* (ṚV 1.116.6). According to BERGAIGNE, the word *pedu-* itself appears to be very significant and is too appropriate to the myth to denote a real person. It is formed from the root *pad-* 'to go', redoubled (*ped* for *papad* as in the perfect form *pede*) and the suffix *u* (cf. *ciki-tu*, Vāl. 8.5, *jigy-u*, ṚV 1.101.6) and can hardly have any other meaning than 'one who walks on foot' (cf. *pad* and *pāda* 'foot'). The horse given by Aśvins is white (ṚV 1.116.6 ff.); is praiseworthy (ṚV 1.119.10; 10.39.10; cp. 4.38.2) and is to be invoked by men like Bhaga (ṚV 10.39.10); is compared with Indra (ṚV 1.119.10) and is called dragon-slayer (*ahihan)* (ṚV 1.117.9; 118.9; cp. 9.88.4), an epithet otherwise peculiar to Indra. He is conqueror invincible in battles, seeking heaven (ṚV 1.119.10).

MACDONELL thinks that Paidva probably represents the horse of the sun. BERGAIGNE shows that the epithet *ahi-han* is reminiscent of *ahyu-arṣu* who rushes forth on the serpents' used with reference to the horses of the sun (ṚV 2.38.3). Paidva then means 'killer of serpents', or rather, no doubt, killer of Ahi' (demon). BERGAIGNE suggests that the horse of Pedu would then symbolise both the sun and Soma and cites a verse from the *ṚV* which reads: "O Soma, thou killest like the horse of Pedu the races of serpents" (*ṚV* 9.88.4). The power of the horses devouring the serpents, the wolf and the Rākṣasas has also been mentioned in the ṚV (7.38.7). The horse of Pedu may be identified with the 'flying' horse that has been mentioned in one of the hymns to Aśvins (ṚV 1.180.2).

The epithet ahi-han given to the horse of Pedu signifies that it is identical with Indra who killed his enemy Ahi 'demon' conceived as 'dragon'. The word also means 'a killer of serpent'. The epithet is thus borrowed from the Indra myth and is applied to the horse of Pedu in the ṚV, creating thereby

another myth related to the horse of Pedu. In the context of the AV, the myth of the horse of Pedu is further extended where the horse of Pedu is invoked so that it should kill the serpents and also remove the poison of the snake. The Kauśika-sūtra, a major ritual text of the Atharvaveda in the Śaunaka recension prescribes the remedy as under (KauśS 32.20-22):

> 20. With (the hymn) indrasya prathamaḥ (*AVŚ* 10.4) (are repeated the rites) which have already been mentioned (in the sūtras 28. 1-4, beginning) with takṣakāya '(homage) to Takṣaka'.
> 21. (With the same hymn), having crushed paidva, (the priest), with the thumb of his right (hand), puts (that) in the right nostril (of the patient bitten by a snake).
> 22. If afraid of serpents, (the priest), (with the hymn), hides (*paidva*) in the hem of (one of the garments of the sacrificer).

The remedy for removing the effects of snake's poison consists in rubbing the crushed Paidva into the nostril of the patient. This remedy, a rudimentary form of the *nasya* practice of later Indian medicine, has also been prescribed by the KauśS (35.8-10) in the rite for ensuring the birth of a male child (*puṃsavana;* cf. Śāṇkhāyana Gṛhya Sūtra 1.20.5). From these *sūtras*, it appears that the remedy for removing the effects of poison has already been prescribed at KauśS 28.1-4 and that the same is to be repeated as the remedy for removing snake's poison. In addition to that, the author of the KauśS prescribes a special remedy with the use of paidva, the indication of which is clearly found in the hymn concerned.

Now it is obvious that the horse of Pedu, Paidva, is not meant here, as it is impossible to employ the mythical horse in the ritual. It is therefore substituted by something else. In this context, BLOOMFIELD remarks: "The substitution of something inconvenient to attain, or altogether unattainable, of an article easily at hand I have found once before in the Atharvan ceremonial. For the Paidva which at ṚV i.116.6; ix.88.4; AV x.4, means 'the horse of Pedu which slays serpents' there is substituted at KauśS 32.21-22; 35.4 by an insect, hostile to serpents, it may be supposed; this is manipulated instead of the legendary horse". Now, it is not clear from the sūtras what really meant by paidva in the context of the remedy for removing snake's poison. All what can be understood is on the basis of the commentators of the KauśS, namely, Dārila and Keśava. Both of them assume some sort of insect to be employed in the rite. Dārila thinks that the insect is of the form of a tortoise and is to be kept in a box (*paidvaḥ kañjuṣāyām* (emended to *mañjūṣāyām*) *adhaḥ kacchapākāraḥ*, Dārila Bhāṣā, p. 100). Keśava gives some description of paidva. According to

him, paidva is known among the folks by the name taliṇī and its colour resembles that of gold or it is of variegated colour (*paidvaṁ kīṭakaṁ taliṇī'ti loke prasiddhā [...] paidvaṁ hiraṇyavarṇasadṛśaḥ kīṭaś citrito vā sa paidva ity ucyate,* Keśava Paddhati, p. 163-64). Although the insect described by these commentators is not identified, it is clear that they substitute it for the horse, for that insect also possesses the power of removing the poison of serpents. Incidentally, it may also be noted that P.C. BAGCHI (1933: 263-265), and following him, M.K. DHAVALIKAR (1974: 274-275), argue that the word *pedu* is of non-Aryan origin, and connect it with *pilu-* elephant .

While it is impossible at this stage to identify paidva mentioned in the KauśS, it can however be said that the Atharvavedins have utilised the well known myth of the horse of Pedu for their ritual involving the remedy for snake's poison. The hymn in question does not indicate any kind of insect and presumably aims at merely invoking the mythical horse that is supposed to kill the serpents and also remove the poison. The remedy prescribed by the KauśS is restricted to removing the snake's poison and not actually killing the serpents. At the time of KauśS, there must have existed some folk remedies that were used for removing the effect of snake's poison. The Sūtra does not explain what it meant by paidva, whether an insect or a herb. It seems that the substance was well known by the name paidva. The commentators however assume that it is an insect and try to identify the same. The epithet *ahihan-* plays a key role in this context. It first makes the horse of Pedu one possessing the power equal to that of Indra who kills Ahi. The myth of the horse of Pedu in the ṚV may be called a primary myth. In the AVŚ (10.4), we find its extension to some creature with the name Paidva, creating a secondary myth, making Paidva equal to the horse of Pedu that possesses the power to kill the serpents. In the stage of the KauśS, the insect or some other substance, called Paidva, is utilized as the remedy for removing the snake's poison, thus elevating the folk remedy to the status the ritual that has the basis of a well known myth.

In the *AVŚ*, we find a number of instances where the ritual has a connection with some myth. For example, in the famous yet puzzling hymn of the ṚV, the *asyavāmīya,* there is a reference to the smoke of dung that the seer sees from a distance (ṚV 1. 164.43= AVŚ 9.10.25). In the AVŚ (6.128.1), the word *śakadhūma*, 'one of the dung-smoke', occurs as the name of some celestial object that the constellations made as their king. The KauśS (50.13) employs the hymn in a rite for weather forecast. Here Śakadhūma is a weather-prophet who predicts the weather and also controls it. Here also, we find the three stages of the myth. A myth of the demons

called Kālakāñja is told in the Saṁhitās and Brāhmaṇa texts (Maitrāyaṇī Saṁhitā 1.6.9; Kāṭhaka Saṁhiā 8.1; Taittirīya Brāhmaṇa 1.1.2.4-6; cf. also Śatapatha Brāhmaṇa 2.1.213-16). These demons piled up a fire-altar in order to ascend by it to the heaven. Indra joined them, adding a brick of his own. When the demons began to climb the heaven, Indra pulled his brick and they tumbled down. They became spiders, all but two flew up and became the two heavenly dogs. The two heavenly dogs, otherwise the two dogs of Yama, are the sun and the moon. In the AVŚ (6.80), there is a reference to three Kālakāñjas. It is the central theme of the hymn. The hymn has been utilized by the KauśS (31.18-19) in a very obscure ritual to be performed for the cure of paralysis. Here the two dogs of Yama are seen in a new role. It is interesting to see how the myth plays a vital role in the ritual with which it has no connection in its initial stage. The famous wedding hymn in ṚV (10.85) is a ballad, describing the marriage of Sūryā, daughter of the sun. The same hymn is reproduced in the AVŚ and enlarged with a number of additional verses (14.1-2) for the purpose of an elaborate ritual absent in the tradition of the ṚV. The KauśS (75-79) rubricates the verses in a variety of rites connected with ritual. Many more instances of this kind can be found in the tradition of the AV. Thus we can see a journey of an ancient myth to the ritual of the later times, where the myth has been enacted by the performers of the respective ritual.

References

(A) Primary Sources: Texts and Translations

Atharvavedasaṁhitā (Śaunakīya) edited by R. ROTH and W.D. WHITNEY 1856, Berlin: Ferd. D mmler's Verlagsbuchhandlung.

Atharvavedasaṁhitā, translated into English with Critical and Exegetical Commentary by W.D. WHITNEY, revised and edited by Charles Rockwell LANMAN, 1996. Vols. I-II, 1st edn., 1905, Harvard Oriental Series, Vols. VII and VIII, Cambridge, Mass., 5th reprint 1996, New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd.

Atharvavedasaṁhitā, edited by S.D. SATAVALEKAR 1957, 3rd reprint, Paradi, Gujarat: Svādhyāyamaṇḍala.
Atharvaveda (Śaunakīya), with the Padapāṭha and Sāyaṇācārya's Commentary, edited by VISHVA BANDHU in Collaboration with BHĪMDEV et alia. 1990, Vols. 1-4. 2nd edn., Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute (1st edn. 1960).
Das Śrautasutra des Āpastamba, aus dem Sanskrit übersetzt von W[illem] CALAND. Vol. 1 (1-7 Buch). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1921; Vol. 2 (8-15 Buch), V 1924-1928, ol. 3 (16-24, 31 Buch), Amsterdam: VKNAW.
Die Taittirīya Saṁhitā, Heransgegeben von Albrecht WEBER 1871-72, Indiche Studien 11,12. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Leipzig: F.A. Brockhaus.
Hymns of the Atharvaveda, together with extracts from the Ritual Books and the Commentaries, trans. by Maurice BLOOMFIELD, SBE XLII. Reprint 1973, New Delhi: Motilal Banarsidass (1st edn. 1897. Oxford: Oxford University Press).
Kauśikasūtra-Dārilabhāṣya, Critically edited for the first time on the basis of a single codex which is reproduced by offset process. H.R. DIWEKAR et alia (eds.), 1972, Poona: Tilak Maharashtra Vidyapeeth.
Keśava's Kauśikapaddhati on the Kauśikasūtra of the Atharvaveda, Āchārya V.P. LIMAYE et alia (eds.), 1982, Shri Balmukund Sanskrit Mahavidyalaya Research Series 1. Pune: Tilak Maharashtra Vidyapeeth.
The Veda of the Black Yajus School, entitled Taittirīya Sanhitā, translated from the original Sanskrit prose and verse, with a running commentary by Arthur Berridale KEITH. Harvard Oriental Series. Volume 18 and 19. Reprint 1967, Delhi: Motilal Banarsidass (1st edn.1914).

(B) Modern Works

BAGCCHI, Prabodh Chandra 1933, "Some Linguistic Notes." In *Indian Historical Quarterly*, 9 (Haraprasad Memorial Number): 263-265.
BERGAIGNE, Abel 1971, *La Religion Védique d'après les hymnes du Rigveda*, 3 vols. (Paris, 1878-83), trans. into English by V.G. PARANJPE, Vedic Religion According to the Hymns of the Ṛgveda, Vols. I-III. Pune: Āryasaṁakṛti Prakāśhan.
BLOOMFIELD, Maurice 1893, "Contributions to the Interpretation of the Veda." In *JAOS* XV, 143-88.
BÖHTLINGK, Otto, Rudolf ROTH and Albrecht WEBER 1872-75, *Sanskrit-Wörterbuch* Herausgegeben Von Der Kaiserlichen Akademie Der Wissenschaften. Siebente Theil. Sankt Petersburg.

DHAVALIKAR, Madhukar Keshav 1974, "Śrīgaṇeśa-gajānana: purātattvīya māgovā." (Marāṭhī) In: M.S. MATE and G.T. KULKARNI (eds.). *Studies in Indology and Medieaval History (Prof. G. H. Khare Felicitation Volume),* Poona: Joshi and Lokhande Prakashan, 1974: 267-279.

ELIADE, Mircea 1974, *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*. Translated from the French by Willard R. TRASK. Bollingen Series XLVI. Princeton: Princeton University Press.

JAMISON, Stephanie W. 1991, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Son: Myth and Ritual in Ancient India.* Ithaca: Cornell University Press.

MACDONELL, Arthur Anthony 1898, *Vedic Mythology*. Reprint 1981. New Delhi: Motilal Banarsidass (1st edition Strassburg 1898).

MACDONELL, Arthur Anthony and Arthur Berriedale KEITH 1912, *Vedic Index of Names and Subjects,* Vol. II. Reprint 1982. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., (1st edn. London 1912).

MAYRHOFER, Manfred 1956-80, (KEWA) *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen/ A Concise Etymological Sanskrit Dictionary.* 4 Vols., Heidelberg: Carl Winter.

MONIER-WILLIAMS, Monier Sir. 1899, *A Sanskrit and English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged, with special reference to cognate Indo-Europeans languages,* 1963, Reprint New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd (1st edn. Oxford University Press 1899).

OLDENBERG, Hermann 1993, *Die Religion des Veda*, English translation by Shridhar B. SHROTRI, *The Religion of the Veda*. Reprint Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd. (1st edn. 1894, 2nd revised edn. 1916).

William Rockhill's observations of Inner Mongolian tribal rituals in 1889-1892

ALICIA CAMPI
The Mongolia Society,
Indiana University – Bloomington

This year I completed writing my book, *The Impact of China and Russia on United States-Mongolian Political Relations in the 20th Century*. So, when I was asked to give a paper at this conference, I decided to report on one of the fascinating people I discovered, U.S. diplomat William Woodville ROCKHILL (1854-1914), who it happens was Ambassador to Romania in 1898 and 1899. ROCKHILL usually is known both as the U.S. Department of State official who authored the famous Open Door Policy for China in 1900 and as the first American to learn to read, write, and speak Tibetan fluently, which is why he is called the "Founder of Tibetan Studies" in the U.S. His June 1908 visit to the Wu T'ai Shan monastery in China to meet with the exiled 13th Dalai Lama, who was fleeing the British Younghusband mission to Tibet, also is remembered. However, this enterprising scholar official, who served as U.S. Minister or Ambassador to Greece (1897-1899), Serbia (1897), China (1905-1909), Russia (1909-1911), and Turkey (1911-1913), was a travel writer and explorer who wrote several lesser known publications[1] based his two unique journeys through Inner Mongolian territories and the Tibetan plateau under the sponsorship of the Smithsonian Institution in Washington, DC at the end of the

[1] W. Woodville ROCKHILL (November 1890), "An American in Tibet – An Account of a Journey Through an Unknown Land", *The Century Magazine*, Vol. XLL, No. 1, 3-17; William W. ROCKHILL (December 1890), "The Border-land of China: a journey through an unknown land," *Century* 19, 250-263; William W. ROCKHILL (January 1891), "Among the Mongols of the Azure Lake", *Century* 19, 350-361; William Woodhill ROCKHILL (June 1895), "A Pilgrimage to the Great Buddhist Sanctuary of North China", *The Atlantic Monthly*, Vol. LXXV, No. 452, 758-769.

19th century. In 1913, he also was the first American official to go to Urga (Ulaanbaatar), Mongolia. These Mongolian travels are why ROCKHILL can be called the "American Father of Mongolian Studies".

Before speaking about ROCKHILL's Asian journeys, I wanted to make a few remarks this quite atypical American diplomat. Although born in Philadelphia in 1854, he moved to Paris at 9 years old with his family after his father's death. There he was educated in a French polytechnic and the military academy at St. Cyr. It was at the academy that he began his studies of Asia and Asian languages under Hebrew Professor Ernest RENAN at the College of France. ROCKHILL's inspiration was the travelogue *Souvenirs d'un voyage Dans la Tartarie* about the journeys to Tibet of Catholic priests HUC[2] and GABET, and so he began a study of Tibetan. At 19 after his graduation, ROCKHILL became an officer in the French Foreign legion and spent two years in Algeria. Because he received an inheritance from his uncle, he returned to Philadelphia in 1875. His time in France left him with accented English and a style of writing in English, which seems to be as if translated from the French.[3] Young ROCKHILL married and then went into the cattle business in New Mexico. During the cold winter months at his ranch, he taught himself Sanskit and Chinese. In 1880 he published his first book, *The Sūtra in Forty-Two Chapters translated from the Tibetan* in the *Journal of the American Orientalist*. After three years as a rancher, he moved to his mother's home in Montreaux, Switzerland to take up full time study of Tibetan and Tibetan Buddhism. He used the time to begin correspondence with other Asian scholars in Peking and Europe, which he continued all his life. In 1882, ROCKHILL translated the Tibetan *Udanavarga* and a few years later the first biography of Buddha in English, *The Life of Buddha*.[4]

Now, a few remarks on ROCKHILL's years in Romania. He was the

[2] Abbé HUC (Évariste Régis Huc) (1813-1860) was a French Vincentian Catholic missionary who mastered Chinese, Tibetan, and Mongolian languages and traveled extensively in Inner Mongolia. After he entered Lhasa in 1846, he returned to Europe and wrote a book on his travels in 1850 entitled *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet, et la Chine pendant les années 1844, 1845 et 1846*.

[3] ROCKHILL had a thoroughly French education and corresponded in French with such Asian luminaries as Henri Cordier. See Braham NORWICK, "A Report on William Woodville ROCKHILL, 1854-1914", *Brill's Tibetan Studies Library*, Vol. 2/1, 281-306.

[4] *The Life of the Buddha and the Early History of his Order,* derived from Tibetan works in the Bkah-hgyur and Bstan-hgyur followed by notices on the early history of Tibet and Khoten, translated by W. Woodville ROCKHILL, Trübner Oriental Series (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1884) and Kenneth WIMMEL, *William Woodville Rockhill* (2003, Bangkok: Orchid Press), 5-15.

sixth U.S. Ambassador to Romania. The Embassy officially had opened in December 1880, but all the American ambassadors were resident in Athens until 1905. ROCKHILL had been Assistant Secretary of State (1896-1897) in Washington and hoped to become Ambassador to China, the area of his expertise, but he failed to get this posting for political reasons, and so President William MCKINLEY as a consolation prize appointed him to serve concurrently in Greece, Romania, and Serbia. He arrived in the summer of 1897 and from the outset particularly did not like Greece, which he felt was overrun by archaeologists.[5] On an orientation cruise along the Sicilian coast, he got food poisoning and during his time in Athens he was shocked by the injured and suffering Greek soldiers around the capital after their defeat by the Turks. ROCKHILL refused to go further than one day's journey from the Legation in Athens. Feeling bored he utilized his spare time to translate William of RUBRUCK's[6] Latin text of his journey to Mongolia, as well as edited Sarat CHANDRA DAS' account of his Tibetan explorations and Das' Tibetan-English dictionary.

In the spring of 1898, Ambassador ROCKHILL's close friend Henry ADAMS, a famous American journalist, historian and novelist with a grandfather and great-grandfather who were U.S. Presidents, came to visit. This spurred ROCKHILL to journey with ADAMS to Romania. According to ROCKHILL's biographer[7] and the diary of his daughter, the Ambassador was liked Romania very much, and especially was enthusiastic about Romanian Crown Princess Marie, who later became Queen. However, he rightly foresaw a troubled future for the Balkans, which would negatively impact on European peace.

ROCKHILL's negative attitude about living in Greece was reinforced by his wife's sudden death from typhoid fever after accompanying some American officials making a tour of Greece in 1899. Although I should also note that several months after this sad event, he met an American

[5] Peter W. STANLEY, "The Making of an Amer5ican Sinologist: William W. ROCKHILL and the Open Door", Vol. XI, 1977-1978, *Perspectives in American History* (Harvard University), 417-460. STANLEY maintains that ROCKHILL's time in Athens was personally and professionally bleak. (435)

[6] ROCKHILL translated from Latin the journals of WILLIAM of RUBRUCK to the Karakorum Mongol Court. See William W. ROCKHILL, *The Journey of Friar John of Pian de Carpine to the Court of Kuyuk Khan, 1235-55*, Hakluyt Society, 1900, 247 (London: 1900).

[7] Paul A. Varg, *Open Door Diplomat, The Life of W.W. Rockhill* (Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1952), 23, who cited the personal diary of Rockhill's daughter, Dorothy for much of his information.

lady tourist who would soon become his second wife. On April 27, 1899, ROCKHILL left Athens to return to Washington to assist Secretary of State John HAY on problems connected to China, including negotiating the Boxer War indemnity settlement.[8]

First Trip through Inner Mongolia

Let us return to fifteen years earlier, when through the influence of a U.S. Senator related to his wife, ROCKHILL left Switzerland in 1884 because he received an appointment to the U.S. Legation in Peking as Second Secretary. His contact with Mongolia began in the winter of 1888-1889. Departing from Peking on December 17, 1888, he planned to travel to the closed country of Tibet by following the northern route to Lhasa through Lanzhou in Gansu Province and on to Xining and Koko-nor in Qinghai Province – all areas inhabited by Mongol nomadic tribes. He set out disguised as a Chinese with only two mule carts bearing his belongings. An inquisitive observer of the lifestyles of those he met, ROCKHILL on this first journey learned to speak some Kalmyk (Western) Mongolian. His commentary notes carefully distinguished among Mongols, Chinese, and Tibetans. His experiences with Mongols were personal, social, and commercial, with no particular political import. However, his observations and assessments were the first analytical impressions of the Mongolian people by an American official, and likely they did have an impact on his American colleagues in the Peking Legation, who were tasked with observing political and economic trends during the last decades of the Manchu Qing dynasty.

While making his way outside Koko-nor to the large Kumbum Monastery associated with Tsongk'apa, the founder of the reformed Gelugpa Yellow Hat sect of lamaism, ROCKHILL met a variety of Mongols from different tribes. He reported on the San-ch'uan, who had distinctly Mongol facial features and language, although they used many Chinese and Tibetan expressions and wore Chinese-style dress, except on celebrations, when the women dressed in traditional costumes.[9] He even encountered Muslim Mongols: "The only Mohammedan Mongols I heard of were called Tolmuk or Tolmukgun," numbering some 300-400 families, whom he thought were the same as the Chinese Tung-kou, Potanin's Amdo Mongols, Prjevalsky's Taldy, Doldy, or Daldy peoples, and Mongolia's Zagan or White Mongols.[10]

---

[8] ROCKHILL actually worked as Director of the International Bureau of American Republics, but seemed to have worked almost exclusively on Chinese matters. WIMMEL, 76-77.

[9] ROCKHILL, *Lamas*: 43.

[10] *Ibidem*, 44-45, n. 1.

The Manchus had established a trade passes system for Chinese wishing to trade among the Mongols and Tibetans. ROCKHILL claimed this policy had almost ended legitimate trade between the Gansu Chinese and Mongols, while encouraging contraband trade. He witnessed the annual "little tribute" ceremony of Mongol princes to display their loyalty to the Xining Manchu *amban*. Satins, knives, and other goods, all strictly fixed in numbers, were presented by the *amban* to the princes. The princes, in turn, did the kowtow (kneeling and touching the head to the floor) in the direction of Peking, and then everyone partied at a banquet. Every three years the Mongol princes had to go to Peking to renew their oaths of allegiance to the emperor in the "great tribute" ceremony.[11]

In Xining, to escape the Chinese magistrates whom ROCKHILL suspected wanted to prevent him from going to Tibet, the diplomat donned Mongol *del* and fur cap to cover his clean shaven head and face and together with a group of Khalkha Mongols rode off toward the Koko-nor range.

> There were Mongols, mounted on camels or horses, and clothed in sheepskin gowns and big fur caps, or else in yellow or red lama robes – the women hardly distinguishable from the men, save those who, from coquetry, had put on their green satin gowns and silver head and neck ornaments, to produce a sensation on entering Lusar or Kumbum.[12]

In the small village of Lusar near Kumbum he attended a dragon festival and saw groups of Mongols amidst the crowds of Kampa Tibetans, Lhasa Tibetans, and Chinese from minority tribes. He noted that the Mongols of the Koko-nor and Tsaidam Mongols dressed much like Tibetans, although married women retained their Mongolian hairstyle with tresses encased in heavy embroidered satin falling on either side of the face.[13] ROCKHILL stayed in Lusar a month, often mistaken for a Mongol or a Turk. In Kumbum ROCKHILL bought camels from the Koko-nor Mongols to continue his journey. He also met a Khalkha Mongol "Living Buddha" called Cheunjin (Cheojey) Lama on his way to Lhasa, but was not able to travel with him.

After the long stay in Kumbun region, ROCKHILL headed out towards Tibet. First, he passed through the territory of the Tankar Mongols, part of the 800-1000 *ger* Eastern Koko-nor Mongols led by Mori Wang. These were the last large concentration of Mongols he saw on the first trip. He described them as very poor, herding sheep and goats with not more than 100 head per family, usually with five or six horses and an equal number of camels: "They live in constant dread of their Tibetan neighbors, who

[11] *Ibidem*, 54.

[12] *Ibidem*, 56.

[13] *Ibidem*, 61.

rob and bully them in the most shameful way. Their flocks are herded by the women, who use slings to 'round them up' when scattered, throwing stones or dried dung with wonderful precision to considerable distances."[14] Not long after, ROCKHILL ran out of money for new supplies, and was forced to call off the journey, 600 kilometers short of Lhasa. He had spent 8 months, travelled over 7800 km through 4800 – meter mountain ranges, and in the last 1000 km in Eastern Tibet (now Chinghai and Szechuan provinces) passed thirty-six lamaseries.[15] His book, *Land of the Lamas*,[16] and his articles written for *Century Magazine* recount his trip of 1888 and 1889.

Second Trip to Inner Mongolia

Two years later on November 30, 1891, the American diplomat again left his Peking post as Secretary in the U.S. Legation to embark on another major journey through Mongolia to Tibet, which lasted until October 5, 1892. This route took him further into Southern Mongolia and Western Gansu. This time, to better prepare for his travels, he had researched the letters of Jesuits in the seventeenth and eighteenth centuries, the writings of Abbe HUC (*Souvenirs*), and Nikolai PRJEVALSKY's[17] first journey in Central Asia. By then, ROCKHILL's Kalmyk Mongolian had improved enough for him to write down all Mongol terms in his travel *Diary*.

His route took him through the Chahar Inner Mongolian city of Kalgan[18] in north China, where he remarked on the beautiful camel caravans, and described an *oboo*.[19] In this region Mongols lived a sedentary life like Chinese. They wore Chinese clothing, smoked opium, liked to drink, and

[14] *Ibidem*, 120.

[15] Varg, 14-15.

[16] William W. ROCKHILL, *Land of the Lamas, Notes of a Journey Through China, Mongolia and Tibet* (Delhi, India: Sri Satguru Publications, 2004 [1891, New York and London: The Century Company]).

[17] Nikolai Mikhailovich PRJEVALSKY (1839-1888) was a famous Russian military explorer, geographer, and writer about Mongolia and Inner Asia. He made four journeys to the region and collected and identified many new species of plants and animals including the wild camel and the takhi (*Equus Prjevalskii*) or wild horse that is named for him. His book, *Mongolia, the Tangut Country, and the Solitudes of Northern Tibet* (1876) was translated into English and edited by Sir Henry Yule. See http://www.1911encyclopedia.org/Nikolai_Mikhailovich_Prjevalsky.

[18] Kalgan, which is a Mongol word from *qaalγan*, meaning "gate", today is known in Chinese as Zhangjiakou. The older Qing dynasty name for Kalgan is Wanchuan and it is under this name that the Kalgan Consulate's archival materials in the National Archives in Washington, D.C. can be found.

[19] A stone heap monument associated primarily with the shamanist worship of mountains and sacred places in Mongolia.

slept on *kang*[20] beds holding fifteen to twenty people, although they did retain their Mongol national hairstyle of long braids.[21] He also witnessed the evangelizing of foreign Roman Catholic missions among the Chahars.

Further into his travels he met Djungarian Ordos Mongols who also were very sinified, did not live in *gers*, dressed like Chinese, and yet still preserved their Mongol hairstyles and ornaments. These people, he claimed, were "much less demoralized than the Chahar." In this region the Mongols drank milk tea and ate millet, but not Tibetan tsambe [tsampa][22] (as he saw Koko-nor Mongols eat on his first journey), cheese and sour milk. Despite their sinification, ROCKHILL reported that these Mongols resented being called "Ta-Tzu" by the Chinese, and called themselves in Chinese "Meng-gu".[23]

ROCKHILL described the seven clans – Djungar, Talat, Wang, Ottok, Djassak, Wushun, and Hangkin – making up the Ordos Mongols, the tribe which had the special duty to protect the camp or *ordu* of Chinggis Khan and were led by a chief called Djungar Ta. The Hangkin was the westernmost Ordos clan on the territory of Prince Alashan. ROCKHILL saw there were Christians among the Ottok Mongols in the area, as well as some Mongols who were Muslim. He visited the tomb of Monsignor de VOOS [de Vos][24], the First Catholic Bishop of Ordos, who had died in 1888. ROCKHILL's *Diary* includes many colorful vignettes, such as passing a group of Mongols warming themselves with lit dry dung on the end of a pointed stick one January day[25] and coming upon drunken Mongols riding camels![26]

ROCKHILL visited the village of T'eng-k'ou (Tungor), which some (although not ROCKHILL) have supposed to be Prester John's capital.[27]

---

[20] A *kang* is a long (2 meters or more) sleeping platform made of bricks or other forms of fired clay. Its interior cavity, leading to a flue, channels the exhaust from a wood or coal stove used in Chinese and Inner Mongolian homes.

[21] ROCKHILL, *Diary*, 9-10.

[22] *Tsambe* or *tsampa*, the Tibetan staple of travelers and nomads, consists of roasted flour usually mixed with Tibetan salted butter tea. The doughy paste is broken off and rolled in small balls for consumption.

[23] That is "Mongols," *Diary*, 19.

[24] Alphonse De VOS, a Belgian Roman Catholic Missionary (Congr. Imm. Cordis B.M.V. de SCHEUTVELD) in the Western-Southern Mongolia Vicariate, who died July 21, 1888. Henri CORDIER, *New Advent Catholic Encyclopedia,* Volume X, "Mongolia" (New York: Robert Appleton Company, 1911). See http://www.newadvent.org/cathen/10479b.htm.

[25] ROCKHILL, *Diary*, 35.

[26] *Ibidem*, 37-38.

[27] A legendary Christian king, descendant of the Three Magi, said to rule over a Christian people in the Asian heartland. This story was popular in 12-17th century Europe.

As in his first journey, he stayed at Kumbum lamasery, where he saw many Mongol pilgrims, including some Mongols from Manchuria waiting to go on their yearly caravan to Lhasa. In fact, he encountered the same group of Mongols led by Mori Wang in the Koko-nor whom he had described on the first trip. He did not like these Mongols, calling them vacillating, unreliable, and cowards.

ROCKHILL always made an effort to correctly distinguish among various Mongol tribes and explain their customs. For example, he reported meeting with some Eastern Mongol men each with several wives. He explained that such a custom was possible for Mongols living around Koko-nor, because of the strong Muslim influence there; however, he noted that such practices were not normal for Mongolians. He encountered the Taichinar Mongols, who were reputed to be witches, and the Tsaidam Mongols, or Eleuts, who lived in the Koko-nor mountains. He claimed the Eleuts had such Europeanized features that they were even barred from Tibet because they were considered Russians.[28] ROCKHILL also differentiated between Khalkha Mongols (whom he described as small, light-complexioned, with fine, regular features), and the Taichinar Mongols (who were tall, coarse, dark skinned, deep voiced, with heavy features, bearded, and with hair on body and limbs).[29]

When he passed through the Korluk Mongol lands, he met the Tibetan chief of the region, the kanpo, who called the Mongols very ignorant and superstitious.[30]Such negative opinions about the Mongols are not evidenced in any of ROCKHILL's writings, including when he witnessed Eastern Mongolian "burials" wherein the corpse was put on a frame and dragged away by a horse. ROCKHILL dispassionately noted that, if the body fell off the frame, it would be devoured by wolves and vultures. If it did not fall off, the Mongols burnt it to ashes and molded the ashes into a little human figure that was stored by the family in their home in a small white cotton bag.[31]

ROCKHILL's personal erudition and efforts to educate himself about the Mongols and their history are reflected by the fact that, interspersed with his own travel commentary, he included accounts of much earlier European travelers in the region, including Father John Plano CARPINI, William of RUBRUCK, and PRJEVALSKY. He knew of the activities of his own generation of western missionaries to the Mongols, including James GILMOUR. He also made personal engravings of Mongol subjects. He was an excellent and precise artist who used this skill to explicate his text. For example, he

[28] ROCKHILL, *Diary*, 155.

[29] *Ibidem*, 180

[30] *Ibidem*, 138.

[31] *Ibidem*, 152.

drew a study of six different styles of boots to explain the unique features distinguishing boots of lay Khalkha Mongols, lay Tibetans, and lamas.

On this second journey, ROCKHILL again failed to reach Lhasa. He was forced to halt 260 kilometers from the capital by Tibetan troops. After supplying him with food and presents, including a saddle pony, the soldiers permitted him to return to China via the previously unexplored Chamdo region. ROCKHILL's story of his second trip to Inner Mongolia can be found in his *Diary of a Journey through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892*.[32] The latter account is an expansion of his 1893 article, "Explorations in Mongolia and Tibet"[33],published by the Smithsonian.

Urga Visit of 1913

William ROCKHILL finally became U.S. Minister (Ambassador) to China from 1905-1909. While he may have spent some time in Mongolian lands outside the Qing capital of Peking during those years, he did not leave any specific memoirs from this period. However, ROCKHILL did have the opportunity to go to Outer Mongolia in December 1913, at the conclusion of his ambassadorship to Turkey. He and his second wife took the Trans-Siberian railway from Constantinople (Istanbul) via St. Petersburg and Moscow into Urga for a week's visit. His monograph published in the Journal of the American Asiatic Association[34]and newspaper interviews[35]

---

[32] William W. ROCKHILL, *Diary of a Journey Through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892* (Washington, DC: Smithsonian Institution, 1894).

[33] William W. ROCKHILL 1892, "Explorations in Mongolia and Tibet", *Smithsonian Institution Annual Report,* (Washington, DC: 1893), 659-79.

[34] W.W. ROCKHILL (May, 1914), "The Question of Outer Mongolia", *Journal of the American Asiatic Association* XIV (4) , 102-109.

[35] In an undated interview by the *Peking Daily News*, which likely took place in late January 1914 and was reprinted in the *Journal of The American Asiatic Association*, Ambassador ROCKHILL was questioned mainly about Chinese matters and the rumor he was going to become a political advisor to President Yuan Shih-k'ai. He denied the rumor, but this turned out to be true. However, ROCKHILL died in Hawaii later in 1914 on his way back to China to assume the post. When queried about his trip to Mongolia, ROCKHILL "declined to make any comment, but he says that everything in Urga is quiet. About three thousand Chinese are trading in the city and carrying on their daily routine peacefully. There is no excitement. Mr. ROCKHILL saw an agent of the Bank of China, who has been in Urga for quite a number of years, and who told him that trade prospered, order prevailed and the people were satisfied with their peaceful condition. He says that this was the first time that he visited Northern Mongolia, although in the prime of his manhood, he traveled a great deal in Tibet, Southern, Eastern and Western Mongolia". See *Peking Daily News*, "An Interview with Mr. ROCKHILL" *Journal of the American Asiatic Association* XIV(4) (New York: May 1914), 111.

conducted during his two month stopover in Peking indicate that he met many of the Mongolian elite during the Urga trip.

This paper will not cover the details of his stay in the Mongolian capital other than to acknowledge that he did evince sympathy for the Khalkha Mongols' desire for independence from China, saying they had had "good grounds" because the oppression by Chinese officials was notorious.[36] He believed that the secession of Outer Mongolia from China was a good strategy for Russia, since it prevented further Chinese pressure on its borders and permanently secured the trade privileges in Mongolia the Russians had claimed under the Treaty of 1881 without alienating the Chinese. ROCKHILL recommended that the only way to maintain an autonomous Outer Mongolia would be through Sino-Russian complete cooperation in its administrative and economic development. He suggested that if the two countries would allow the establishment of low tariff of duties of five or three percent, revenue would accrue to the Mongolian Government. If no tariff were imposed, he thought Russia would have to finance Mongolia.[37]

His conclusion was that a minimum of interference by the Russians in the affairs of Mongolia would be their best policy, as long as their overall defensive strategy in the Far East "to raise up in Outer Mongolia the barrier against the yellow peril [Chinese] which it looked upon as such vital importance to the security of its southern frontier" was protected.[38] Ultimately, he believed that, despite Russian influence, affairs in Autonomous Mongolia would continue much as they had under Manchu Qing rule.

ROCKHILL, who was shy, seemingly aloof and sometimes suffering from bouts of severe depression, was given the name "Big Chief" by his government colleagues and considered brusque and short-tempered. Known for his diligent mental and physical labor and intelligence, ROCKHILL was one of the first "China Hands" – professional diplomats in the United States intimately familiar with China and its civilization. He was never very rich or famous, yet some of the most celebrated Americans of his day, including Theodore ROOSEVELT, Henry ADAMS, and John HAY, were his friends. As a diplomat, he served in many high-ranking posts. He died in Honolulu, Hawaii on December 3, 1914 from a sudden heart attack on his

[36] *Ibidem*, 103. Even the Chinese in Peking understood that the Outer Mongols did not desire a reinstatement of Chinese rule, but they also were certain that the Mongols did not desire any other power to rule their country. *North China Daily News*, "Urga Hutuktu", 110.

[37] ROCKHILL, "Question", 108.

[38] *Ibidem*, 104.

way back to Peking to be a foreign adviser to the new Chinese Republican government of Yuan Shih-k'ai.

ROCKHILL's personal papers are located in the Houghton Library at Harvard University.[39]He corresponded with Sir Henry YULE and Henri CORDIER (translators of Marco Polo's Travels), early well-known British Mongolists Sir Henry Hoyle HOWORTH, John F. BADDELEY, and Jeremiah CURTIN, and the Sain Noyan Khan SOUROUN [NAMNANTSEREN][40]in 1913 in Chinese. Many of his writings are among the public papers of John HAY and Theodore ROOSEVELT in the Manuscript Division of the U.S. Library of Congress. ROCKHILL's official dispatches and letters, written during his diplomatic service, are in the Department of State Records in the U.S. National Archives. His entire personal 6000-volume collection of Chinese, Tibetan, and Mongolian books was donated to the Library of Congress in Washington, D.C.[41]

In conclusion, the early travel accounts of William ROCKHILL provided much new, concrete information about the Mongol tribes along China's border in the late 1800's that can be of value to anthropologists, historians, and sociologists of Northern Asian and Chinese cultures. His sociological commentary on Mongol customs and political analysis laid the foundation for the attitudes of successive American diplomats serving in the Peking Legation who encountered Mongolian diplomats in the World War I era. Even more significant for researchers of diplomatic history was his meticulous account of his 1913 trip to Urga. Thus, William ROCKHILL, scholar, explorer and diplomat, as well as Ambassador to Romania, deserves the credit of founding Mongolian Studies in the United States.

[39] ROCKHILL, William Woodville 1854-1914. "Papers: Guide. (bMS Am 2121)", Houghton Library, Harvard College Library, Harvard University, Cambridge, Mass. ROCKHILL's personal papers (in English, French, Chinese, Tibetan) at Harvard are numerous – there are 34 boxes, 6 card file boxes, and 18 linear feet of bound volumes which include materials dating from 1826-1941.

[40] The Sain Noyan Khan NAMNANTSEREN, President of the Council of Ministers of the Autonomous Government of Mongolia, signed the Protocol Annexed to the Russo-Mongolian Agreement of October 21-November 3, 1912 at Urga.

[41] Hwa-Wei LEE, "Building a World-Class Asian Collection in the Library of Congress for Area Studies, Culture Preservation, Global Understanding, and Knowledge Creation", Library of Congress, Asian Division, paper.

Śabdasaṃskāra, a mere grammatical technique?

FLORINA DOBRE-BRAT
National Pedagogical Library – Bucharest

This paper does not refer strictly to the broad topic of myths and rituals, but it touches upon the aspects of purification and accomplishment that generally pertain to rituals, applied to language and grammar, or rather as observed by the philosophy of language.

Thus, the aim of this paper is to shed more light on the expression *śabdasaṃskāra* (word purification) which occurs a number of times in the Brahmakāṇḍa, the first part of the Trikāṇḍī work written by the 5th century CE grammarian-philosopher Bhartṛhari.

The place which Bhartṛhari gives to grammar as "the door to salvation" (*dvaram apavargasya* Vākyapadīya (VP)*,* I.14), "the best of all the austerities, the one that is nearest to Brahman"(*āsannam brahmaṇas tasya tapasām uttamaṃ tapaḥ,* VP I.11), makes him a remarkable figure of the Indian grammatical tradition. In the 5th century CE, the grammarian-philosopher sees the Supreme Reality in the form of World-Principle (*śabda-tattva brahman*)[1], and that is the very premises of entrusting upon grammar a way to emancipation:

> This is the first step in the ladder leading to liberation; this is the straight royal road for all those who desire salvation.[2]

Another outstanding reason for which the grammatical tradition records Bhartṛhari is that he bridges the gap which stretches over a few centuries of oblivion and decadence of genuine grammatical tradition

[1] VP I.1: anādinidhanaṃ brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram / vivartate'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ //

[2] VP I.16: idam ādyam padasthānaṃ siddhiṣopānaparvaṇām / iyaṃ sā mokṣamāṇānām ajihmā rājapaddhatiḥ // K.A. Subramanya IYER's translation.

coming down from Pāṇini directly[3]. He composes the Vākyapadīya (VP) or rather Trikāṇḍī[4] in order to offer an exhaustive collection (saṃgraha) of ideas and grammatical theories available to him, laying the emphasis on topics he believes that require profuse attention. However, by the time when Bhartṛhari lives, we might assume that grammar (vyākaraṇa) is no longer considered a mere auxiliary member of Vedas (vedāṅga), but a science (śāstra) which gains in depth and authority, and, therefore, will be sometimes acknowledged as a philosophical school[5].

Bhartṛhari's unique vision of grammar as an esoteriological discipline might very well have been rooted in a personal practical experience, of which, unfortunately, he does not say a word. What we have from him are high scholarly commentaries that preclude any direct personal insights and references.

Nevertheless, when approaching closer the texts that he has furnished us with, the reader's quest for understanding Bhartṛhari's thought is both gratified and puzzled at the same time. We came across expressions such as *śabdasaṃskāra* or *śabda-pūrva yoga* which I believe that are directly connected to how Bhartṛhari envisages grammar as the very "door to salvation". It is very true that the expression *śabda-pūrva yoga*, which occurs just once in the kārikās of the Brahmakāṇḍa[6], and more consistently in the commentary, Vṛtti, is rather debatable. However, taking a closer look at the places where both expressions occur, we could notice interesting

[3] VP II.480-485: yaḥ patañjaliśiṣyebhyo bhraṣṭo vyākaraṇāgamaḥ / kāle sa dākṣiṇātyeṣu granthamātre vyavasthitaḥ // parvatāgamaṃ labdhvā bhāṣyabījānusāribhiḥ / sa nīto bahumānatvaṃ candrācāryādibhiḥ punaḥ // nyaprasthānamārgāstānabhyasya svaṃ ca darśanam / praṇīto guruṇāsmākamayamāgamasaṅgraḥ // vartmānāmatre keṣāñcid vastumātramudāhṛtam / kāṇḍe tṛtīye nyakṣeṇa bhaviṣyati vicāraṇā // prajñā vivekaṃ labhate bhinnairāgamadarśanaiḥ / kiyadvā śakyamunnetuṃ svatakarmanudhāvatā // tattadutprekṣamāṇānāṃ puraṇairāgamairvinā/anupāsitavṛddhānāṃ vidyā nātiprasīdati //

I am not planning to go into any further details over the danger of the interrupting tradition which Bhartṛhari mentions as having been restored by Candrācarya (Candragomin) and by his master, supposed to be Vasurāta, as it is not the main concern of the paper.

[4] I do subscribe to the point of view expressed by A. AKLUJKAR 1994: 26. Thus, Trikāḍī is a work of three parts: 1. Brahmakāṇḍa or Āgamasamuccaya, with a commentary Vṛtti, composed by Harivṛṣabha, supposed to be one and the same as Bhartṛhari, and a ṭīkā to both the kārikās and the Vṛtti called Paddhati or Sphuṭākṣarā written by Vṛṣabhadeva; 2. Vākyapadya or Vākyakāṇḍa with a Vṛtti signed by Harivṛṣabha, held to be Bhartṛhari and a ṭīkā signed by Puṇya rāja; 3. Prakīrṇa or Padakāṇḍa organized in sections (*samuddeśa*) to which the commentator Helārāja write a ṭīkā to explain only the verses.

[5] V. Sarva Darśana Saṃgraha of Madhava, chapter XIII, The Pāṇini Darśana, SVS, COWELL translation 1978: 203-230.

[6] I have limited my analysis only to this first part of the Trikāṇḍī.

points that may help us identify how grammar can be instrumental in providing us with a way to salvation.

There is no room now to bring out the controversial debate on the authorship of Bhartṛhari over the commentary, Vṛtti, of the first and second kāṇḍa of the Vākyapadīya, although I am rather inclined to subscribe to BIARDEAU's (1964), and BRONKHORST's (1988) opinions according to which Bhartṛhari and Harivṛṣabha, the *vṛttikāra*, are two different persons. Thus, I will resort to the commentary as the place where I can extract the meaning of the above mentioned expressions, whether they represent or not the very thought of Bhartṛhari. Irrespective of its author, the Vṛtti can act very well as an information source of a grammatical traditions, which might have been also known to Bhartṛhari.[7]

Let us concentrate first of all on the expression *śabdasaṃskāra*. Most grammarians[8] choose to read it as the process of correct derivation of a word with the use of Pāṇinian rules and also as the process of eliminating corrupt verbal forms (*apabraṃśa*).

Kārikā 144[9] of the Brahmakāṇḍa where the expression occurs, seems to me a central verse in understanding Bhartṛhari as the grammarian-philosopher for whom grammar is "the door of salvation".

> Therefore, word purification (*śabdasaṃskāra*) is a means of realization of Supreme Atman. For the one who knows the truth of the employment of [the word] principle of its action attains immortal Brahman.[10]

The term *saṃskāra* has a broad semantics which leads us to several interpretations.[11] In the kārikā 10, where it occurs for the first time in the Brahmakāṇḍa, the term has been interpreted in many ways.

M. BIARDEAU chose to read it as the "purifying rites"[12]; S. IYER

[7] I cannot bring out at this stage of my research a very consistent defence of my intuitive perception, thus I will have to accept *cum grano salis* tradition that places the equal sign between *kārikākāra* and *vṛttikāra*.

[8] Nāgeśa Bhaṭṭa explains it as the method of adding to verbal form or nominal stem the required affixes for obtaining the correct verbal form. Thus, for a 17th century grammarian, an expression is purely grammatical, completely deprived of any metaphysical propensities.

[9] I follow the Wilhelm RAU's enumeration of the kārikās. Subramany K.A. IYER's and M. BIARDEAU's edition differs slightly.

[10] VP I.144: tasmād yaḥ śabdasaṃkāraḥ sā siddhiḥ paratmātmanaḥ / tasya pravṛttittvajñās tad brahmāmṛtam aśnute // English translation by Jan E.M. HOUBEN, 1995.

[11] Vide M. MONIER-WILLIAMS 1993: 1120, col. b, c.

[12] M. BIARDEAU 1964: "De lui, le praṇava, créateur des mondes, procèdent

preferred to see it as "training, education"[13], whereas J. BRONKHORST proposed an altogether reading of the term as "mental traces", thus, placing the concept more into Yoga system perspective.[14]

The first two readings, though slightly different, insist upon the purifying aspect of the term, which is, however, the premise of the accomplishment of an individual, thing or state. The term is used in the Vṛtti of the kārikā 159 exactly with the same meaning when vṛttikāra quotes an opinion (*ekeṣām āgamaḥ*) according to which the distinction between correct and incorrect verbal forms used in all human verbal transactions (*vyāvaharikīṣu sarvāsu*) is the very cause of man's perfection or accomplishment (*puruṣasaṃskārahetuḥ*).

The term *saṃskāra* occurs a number of times more in the whole Vṛtti of the Brahmakāṇḍa, in the sense of purification and accomplishing a certain thing or state, but this is not what I intend to deal with. Its association with *śabda* which leads to the expression *śabdasaṃskāra* represents here the main concern. The Vṛtti of verse 144 is supposed to give a full explanation of what *śabdasaṃskāra* stands for. Thus, we read:

> Once word essence is purified by correctness of form which is established and particular merit is manifested by disappearance of obstacles in the shape of incorrect forms, supreme happiness (*abhyudaya*) is certain. Through repeated practice [of correct form] having arrived at the union of Word previously [thus purified], intuitive knowledge (*pratibhā*) [is reached at], principle, origin of all modifications of existence, reality (*sattā*) which is associated with all powers, means and things to be accomplished; having thus rightly understood, it is said that certainly that supreme peace (*kṣema*) is achieved.[15]

The process of word purification is associated, as we can clearly see from the Vṛtti with obtaining the supreme, celestial happiness (*abhyudaya*).

---

différentes sciences fondées sur ses annexes principales et secondaires, qui sont causes de la connaissance du Brahman et des rites de purification": 41.

[13] "All the different sciences which impart knowledge and bring culture to man proceed from that major and minor limbs of that Veda, the creator and organizer of worlds", K.A. Subramanya IYER 1965:15.

[14] "Different sciences unfold, based on primary and secondary limbs of that [Veda] which is the organizing principle (*vidhātṛ*) of worlds, [sciences] that are causes of mental traces (*saṃskāra*) of knowledge". J. BRONKHORST 2001: 482.

[15] Vṛtti I.144: vyavasthitasādhubhāvena hi rūpeṇa saṃskriyamāṇe śabdatattve pabraṃśopaghātāpagamād āvirbhūte dharmaviśeṣe niyato'bhyudayaḥ / tadabhyāsāc ca śabdapūrvakaṃ yogam adhigamya pratibhāṃ tattvaprabhavām bhāvavikāraprakṛttiṃ sattaṃ sādhyasādhanaśaktiyuktāṃ samyag avabuddhya niyatā kṣemaprāptir iti //

From the point of view of orthodox schools Sāṃkhya – Yoga, Nyāya – Vaiśeṣika and mostly the Vedānta, supreme happiness (*abhyudaya*) is but a temporary state, inferior by all means to real emancipation (*apavarga, mokṣa*). In this regard, heterodox schools of Jainism and Buddhism are even more emphatic about it. This kind of happiness seems to be supreme achievement for Mīmāṃsākas alone.

Bhartṛhari is definitely not shaking hands with the last ones. If we go by the tradition which makes of Bhartṛhari the author of the commentary too, then things need no further demonstration. Provided that Vṛṣabha is somebody else than Bhartṛhari, still the Vṛtti of the kārikā 144 points out in a quite unmistakable manner at a grammatical tradition which is able to conceive a way out to attaining Brahman through grammatical techniques. Is the *śabdasaṃskāra* this way? And if it is so, how does it exactly act towards achieving union to *brahman śabda-tattva*? The previous verse 143, which must be read with verse 144 as required by the indeclinable *tasmāt* (therefore), says:

> It has been said that Self, which is within the speaker, is the word, the great Bull with whom one desires union.[16]

We can see again Bhartṛhari quoting a tradition, which the commentator supports by referring to the principle of the suppression of sequence or succession taking the help of the visibly Upaniṣadic ideas of self realisation.[17]

> After taking his stand on the word which lies beyond the activity of breath, after having taken rest in oneself by the union resulting in the suppression of sequence,
> After having purified speech and after having rested it on the mind, after having broken its bonds and made it bond-free.
> After having reached the inner light, he, with his knots cut, becomes united with Supreme Light.[18]

---

[16] VP I. 143: api prayoktur ātmānam śabdam antaravasthitam / prāhur mahāntam ṛṣabhaṃ yena sāyujyam iṣyate //

[17] As M. BIARDEAU is also mentioning, these verses have been ascribed by North manuscripts to Bhartṛhari himself, but there is no solid argument to prove it. She also notices the archaic character of the verses, which again precludes Bhartṛhari from their authorship. Vide M. BIARDEAU 1964: 168, note 2.

[18] Vṛtti I. 143: prāṇavṛttim atikrānte vācas tattve vyavasthitaḥ / kramasaṃhārayogena saṃhṛtyātmānam ātmani // vācaḥ saṃskāram ādhāya vācaṃ jāne niveśya ca / vibhajya bandhanāny asyāḥ kṛtvā tāṃ chinnabandhanam // jyotir āntaram āsādya chinnagranthiparigṛhaḥ / pareṇa jyotiṣaikatvaṃ chitvā granthīn prapadyate". English translation by K.A.Subramanya IYER.

Let us now revisit the commentary of verse 144 with the idea of seeing to what extent, presumably the same grammatical tradition in the line of Patañjali (as shown by Bhartṛhari himself) just a few centuries later, thinks upon how process of purification takes its practitioner to reaching *brahman śabda-tattva*. It seems that there are three stages to be identified in the process of attaining Brahman:

1. Purification of word essence, by removing corrupt forms and residing in the correct form of word existence ensures certainly a specific merit that leads to happiness (*abhyudaya*);
2. Repeated practice of correct verbal form is thorough maintained by union with it, intuitive knowledge (*pratibhā*) is reached;
3. *Pratibhā* itself is not the end of process, thus, from *pratibhā*, one having rightly understood the process attains supreme peace (*kṣema*).

The question that rises now is whether the expression *śabdasaṃskāra* covers the whole process displayed over those likely three stages, or it refers only to purely linguistic process of correct verbal derivation and elimination of incorrect verbal forms (*apabraṃśa*), which would be only the first identified stage.

It looks now that in order to answer the above question, we should seek for the answer in other places of commentary where the identified stages can be traced out. As the kārikā 144 and its Vṛtti point to the word purification as the means of Brahman attainment, it is absolutely normal to see where else a similar idea occurs. That is, as expected, in the very description of the grammar as "the door to salvation":

> It [the grammar] is the door to salvation, the remedy for all impurities of speech, the purifier of all sciences and shines in every branch of knowledge.[19]

The Vṛtti of this verse is a kind of mirror of commentary 144, or rather the other way round, if we give right to verses succession as laid down by Bhartṛhari himself. A closer look at the commentary reveals further interesting aspects. First of all, we come across another most controversial expression which is *śabda-pūrva yoga*. This has been translated in various ways[20] and is still looked upon with much hesitation. Then, we see that

[19] VP I.14: tad dvāram apavargasya vāṇmalānāṃ cikitsitam / pavitraṃ sarvavidyānām adhividyam prakaśate //

[20] M. BIARDEAU 1964: 49 renders it as "word yoga" ("yoga de la parole"), whereas K.A. Subramanya IYER, 1965: 21, is more circumspect and thus puts it as "union with previous knowledge of correct forms or words". Yet, in his monograph: *Bhartṛhari: A Study of the Vākyapadīya in the light of Ancient Commentaries*, 1969/1992: 135-146,

the first quoted verse from commentary of verse 144 bears a striking resemblance with the first line of the commentary of verse 14:

> One, who, with a previous knowledge of correct forms of words, realises the unity of real word, goes beyond sequence and attains union with it.[21]

This very sequence is spoken of as that by which bringing down the union with correct form is gained appears in the verse quoted in Vṛtti 144. Sequence (*krama*) seems to be a key term in understanding the whole process.

The sequence comprises both folding and unfolding or, in other terms, One and Multiple. The withdrawal of sequence or succession up to the point from which it originates finds its correspondence in the three/four stages of the word that Bhartṛhari explains further on in Brahmakāṇḍa (*vaikharī, madhayamā, paśyantī* and *parā*).

But let us go back to the commentary of verse 14. It goes on almost exactly as the Vṛtti 144 does. We are told again about the merit as a result of the correct usage of the cultivated, correct word which is directly responsible for gaining complete dispassion and union with the great Word that should be, little to doubt, the very Word – Bull which is spoken about in the kārikā 143:

> By acquiring special merit through the use of correct word, he is united with great Word and attains freedom from senses.[22]

At this point, after seeing two textual references, it is highly tempting to formulate a first conclusion that the process of the word purification named in the kārikā 144 as *śabdasaṃskāra* refers strictly to the first stage alone and does not cover the following ones. Still, what do we have further in the Vṛtti 14?

> After having reached the undifferentiated state of world, he comes to the source of all differentiation: Intuition. From that Intuition (*pratibhā*) in which all being is latent and which, due to repetition of union [mentioned above] tends to produce its result, he reaches the Supreme Source (*parā prakṛti*) in which whole differentiation is completely lost.[23]

IYER is no more reluctant to admit and discuss it in great details as "some kind of Yoga as a means of attaining Brahman, the Word-Principle", p. 142.

[21] Vtti I.14: śabdapūrvaṃ hi śabdasvarūpasyābhedatattvajñaḥ kramasaṃhāreṇa yogaṃ labhate.

[22] Vṛtti I.14: sādhuprayogāc cābhivyaktdharmaviśeṣo mahāntaṃ śabdātmānam abhisambhavam vaikaraṇyam prāpnoti.

[23] Vṛtti I.14: so'vyatikīrṇāṃ vāgavasthām adhigamya vāgvikāraṇām prakṛtim pratibhām anuparaiti / tasmāc ca sattānuguṇyamātrāt pratibhākhyācchabdapūrvayogabhā vanābhyāsākṣepāt pratyastamitasarvavikārollekhamātram parām prakṛtim pratipadyate //

We are confronted again with similar stages that are present in the Vṛtti 144. *Pratibhā*, the intuitive knowledge or the pure intuition (though the term has, somehow, to be used with a lot more circumspection) catches our attention instantly. This is said to be the source – matrix of all verbal modification, an idea that is found further on in the commentary of verse 144. But unlike it, vṛttikāra feels necessary here to distinguish between *pratibhā* and *parā prakṛti* where any differentiation ceases to exist.

The description of the process stages (which seems to be four and not three, this time) stops here as it does not mention anything about salvation (*apavarga*). It appears that we are simply shown the door and then invited to step its threshold once an explanation of what we may encounter there is done. Somehow, in both places, vṛttikara assumes the reader to be familiar with this process, thus he takes no further pains to go into greater details[24].

However, to me the Vṛtti 14 is more like preparing the ground for a more comprehensive exposition which is done for explaining verses 143 and 144.

Also it appears that K.A.Subramanya IYER has identified four stages of what he calls *śabda-pūrva yoga* as a "kind of meditation aimed at rising level of consciousness to the highest stage of Word" (K.A. Subramanya IYER, 1992: 145), guided mostly by commentary of verse 14. Thus, he finds precise correspondence between the four stages of word as outlined by Bhartṛhari in verse 159 and the four stages of *śabda-pūrva yoga*[25]. However alluding might it be, I believe that it's rather advisable to keep not very tight on establishing precise correspondences. This is the reason why I have not given in the tempting association of what seemed to me levels of purifying verbal process with word stages. However, it is beyond any doubt that the *paśyantī* stage of word shares a lot in common with the intuitive flash of insight (*pratibhā*), which for Bhartṛhari stands also for sentence sense (*vākyārtha*). Nevertheless, to my opinion, placing an equal sign between the two concepts does not necessarily give a better explanation on the inner resorts of the very existence of Word and its folding and unfolding (throughout the four stages), on one hand, and on the other hand, numinous character of knowledge and knower (*pravṛttitattvajñāḥ*) that leads to supreme reality.

[24] "Unfortunately, the VP seems to assume reader's familiarity with practice of śabda-pūrva yoga" H. COWARD 1976: 51. COWARD sees in the expression *śabdapūrva yoga* a very complex and elaborated technique, very similar to yoga techniques of unifying consciousness layers.

[25] Vide K.A. Subramanya IYER 1969/1992: 144 -146.

Before taking the final leap to the last relevant place where the word purification process is labelled or expressed in another particular way, let us now stop at the only place in the kārikās where the expression *śabda-pūrva yoga* occurs, that is the kārikā 20.

> That [the grammar] in which causes of memory of phonemes imprints appear by word yoga is as if the image reflected.[26]

A great deal of talking has been done also around this verse. Since there is no Vṛtti available from verse 15 up to verse 22, according to numbering chosen by both K.A. Subramanya IYER and M. BIARDEAU, many times it has been discussed whether these verses can be treated as independent kārikas, thus, a part of Bhartṛhari's text, or should be rather used as mere quotations.[27]

Yet, since quotations are preceded by constructions such as "*tad yathā*" or "*evam hyāha*" and nothing of the sort can be seen here, one would assume that these verses represent a part of the text, for otherwise, taken as quotations the source, however, would remain unidentified.

The presence of the preposition "before" (*pūrva*) is a detail that should not, by any means, be neglected. The meaning of the whole expression is given by how we read it. It thus, might go as previously translated: "union with the word previously [purified, cleansed]", or as it has been interestingly pointed out[28]: "union (*yoga*) that was before the word". This latest reading can open the discussion into analysis of what *śabda* might stand for. We have thus to account for *śabda* in its both meanings: the sound as well as the signified unity in its conceptual form, before its utterance. Nevertheless, this interpretation goes well indeed with the commentary of verse 14, as shown above.

However, the scarcity of expression occurrence in the rest of the text has brought scholars like Jan E.M. HOUBEN to moderate conclusions that, for the time being, as the text supports no further evidences, have to be the best way to envisage the matter.[29]

I subscribe to agreeing that perhaps a special yoga technique, called *word yoga*, "did not appeal much to Bhartṛhari, preferring to it a more

---

[26] VP I.20: yatra vāco nimittani cihnānīvākṣarasmṛteḥ / śabdapūrveṇa yogena bhāsante pratibimbavat // *śabda-pūrva yogena* can be also read as: "by union with previous known [correct, purified] word."

[27] Vide S.IYER 1995: 23, note 1.

[28] This suggestion was made to me some times ago by professor Peter SCHREINER, while discussing the above matter.

[29] Vide Jan E.M. HOUBEN 1995: 281, note 439.

rather rational encounter with grammar resources"[30], but I do not rule out either as mentioned at the beginning of this paper that there must have been a possible technique called *word yoga* (*śabda yoga*) that could serve not necessarily the purposes of grammarians, but some Tantric traditions which developed in medieval time as the Sant and Nāth traditions[31].

However, in the grammarian's eyes, the word correctness ensured most likely by *śabdasaṃsakāra* must have been the primary basis upon which there was built up further on. The correctness of the word and its preservation evolved in the light of strictly grammatical devices, whereas the *śabda yoga* was explored as a premise of stirring up word powers as it happens in the case of mantras.[32]

The supposition that there probably was a difference between the way provided by what we assumed that must have been technique pertaining to Tantric traditions, and grammar devices, is shown by the commentary of kārikā 159 itself where the vṛttikāra speaks undoubtedly about two independent ways by placing them disjunctively (*vyākaraṇena …**vā** śabdapūrvena yogena*).

> According to the tradition of some, it is the form of this [state of the word= *paśyantī*] which can be attained either by the knowledge of grammar or through union preceded by Word (*śabda-pūrva yoga*), obtained by the knowledge of the correct form of the words.[33]

However, the commentator explains this as coming through "a certain tradition" (*ityekeṣām āgamaḥ*) which seems to do justice to the supposition that what we deal with in expression *śabda yoga* is a genuine form of yogic practice and philosophy, most likely other than *vyākaraṇa*. The presence

[30] *Ibidem.*

[31] In the Nāth-panthī literature there have been references to a certain *śabda yoga* or *surata śabda yoga*, which unfortunately is deliberately obscure. Moreover, the concept of *śabda* "as inner Revelation is closely linked with the notion of *paracā,* the experience of supreme Reality." Vide Ch.VAUDEVILLE 1997: 89. Nonetheless, the Śabda imparted by the Satguru is above all other revelation and scriptural testimonials "Neither Veda nor Koran, nor abundance of words: all fell to the bottom, /at the summit of the sky (*gagan*), the *śabda* is shining: there the knower (*vijñānī)* discovers the Invisible One (*alakh*). *Gorakh-bānīs* 4.

[32] In Medieval India, a number of devotional sects (known mostly under the name of *Bhakti* movements), have taken the name (*nāma*), in fact the chanting of the name, as one of their means of spiritual practice (*japa nāma*). Nevertheless, the *bījamantras* too play an crucial role in unifying the layers of consciousness.

[33] Vṛtti 159: paraṃ tu paśyantīrūpam anapabhraṃśaṃ asaṅkīrṇaṃ lokavyavahārātītam / tasyā eva vāco vyākaraṇena sādhutvajñānalabhyena vā śabdapūrveṇa yogenādihigamyata ityekeṣām āgamaḥ //

of the term *pratibhā* always next to the sequence suppression preceded by the operation of word purification (*śabdasaṃsakāra*) represents also a noticeable hint at the fact that we might deal with not only a purely linguistic process, but with a wider philosophical one.

In order to set forth a conclusion of the question outlined in this paper, lead by textual hints offered mostly by Brahmakāṇḍa commentary, I would say that grammatical tradition has brought down the centuries a way of transcending sensible surface of word and its phenomenology.

Thus, it will not be completely out of place to think that a purifying verbal process (*śabdasaṃskāra*) which might have included or not a particular yogic technique such as *śabda-yoga* or *śabda-pūrva yoga* could have taken the one who practices it beyond the phenomenological word to the very essence of it (*śabda-tattva*).

It might be also very likely that this yoga technique was known to grammarians of the 5th century CE, although they did not master it or preferred not to disclose it for certain reasons. It could also be that this technique was always known to the Tantric sects who transmitted it during initiatory practices and guarded so to preserve its esoteric power. They are very few and scattered references to it, as shown above, but scanty enough to recompose its full picture.

Neither Vṛtti nor the verses of the Brahmakāṇḍa text offers an exhaustive description of how it can be done. It is very likely that this process remained eventually confined to certain traditions that might have severed from the main schools of grammarians who have gone on a more intellectualistic approach.

References:

AL-GEORGE, Sergiu 1976. *Limbă şi gândire în cultura indiană*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

AKULJKAR, Ashok 1994. "An Introduction to the Study of Bhartṛhari". In: *Bhartṛhari Philosopher and Grammarian*, Delhi, Motilal Banrasidass.

____. 2004. *Can the Grammarians'Dharma be a dharma for All*, In: J*ournal of Indian Philosophy*, 32, Kluwer Academic Publishers: 687-732.

BIARDEAU, Madeleine 1964. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris: Université de Paris.

BRONKHORST, Johannes 2001. "The Peacock's Egg: Bhartṛhari on Language and Reality". In: *Philosophy East and West*, University of Hawaii, Vol. 51, nr. 4: 474-491.

COWARD, Harold G. 1976. *Bhartṛhari*. Boston: Twayne Publishers.

HOUBEN, Jan. 1995. *The Sambandha samuddeśa and Bhartṛhari's Philosophy of Language*. Groningen: Egbert Forsten.

KELLY, John D. 1994. "Meaning and the Limits of Analysis. Bhartṛhari and the Buddhists, and Post-Structuralism". In: *Bhartṛhari Philosopher and Grammarian*, Proceedings of the First International Conference on Bhartṛhari, Delhi: Motilal Banarsidass, 171-195.

LINDTDER, Chr. 1994. "Linking up Bhartṛhari and the Bauddhas", In: *Bhartṛhari Philosopher and Grammarian*; Proceedings of the First International Conference on Bhartṛhari, Delhi: Motilal Banarsidass, 195-215.

COWELL B. (tr.) 1978. Madhvavācārya's *Sarva Darśana Saṃgraha*, Varanasi: Chowkhamba Orientalia Series Office.

JOSHI S.D. (tr.) and ROODBERGEN, G. 1986. Patañjali's *Vyākaraṇa – Mahābhāṣya: Paspaśāhnika*. Pune: University of Poona.

SHASTRI, Gaurinath 1959. *The Philosophy of Word and Meaning: Some Indian Approaches with Special Reference to the philosophy of Bhartṛhari*. Calcutta: University of Calcutta.

SHASTRI, Gaurinath 1991. *Philosophy of Bhartṛhari*. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan.

IYER, Subramanya, K.A. 1992. Bhartṛhari. *A Study of the Vākyapadīya in the Light of the Ancient Commentaries*. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute.

The Sutta Nipāta, 1990, P.V. BAPAT (ed.), Delhi: Sri Sat Guru Publications.

Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabadeva. 1966. K.A Subramanya IYER (ed.), Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute.

Vākyapadīya Brahmakāṇḍa avec la Vṛtti de Harivṛṣabha. 1964. M. BIARDEAU (tr.) Paris: E. de Boccard.

Vākyapadīya Brahmakāṇḍa with the Vṛtti, 1995. Chapter I 1965/ K.A Subramaniya IYER (tr.), Pune: Deccan College Postgraduate and Research Institute.

VAUDEVILLE, Charlotte 1993. *A Weaver Named Kabir*. Delhi: Oxford University Press.

On some parallelisms between Central Asian and classical mythologies

MIHÁLY DOBROVITS
Hungarian Academy of Sciences – Budapest

There are some well-known parallelisms between Central Asian and Classical Mythologies. In our paper we shall try to investigate some of them in order to answer the following questions:

Are there any substantial differences between Central Asian and Classical Mythologies? Are these parallelisms due to some real historical contacts (and if yes, to what extent), or they are merely structural ones?

As a good example of the structural parallelisms, we can mention those of the *Secret History of the Mongols* and the *Old Testament*. Two archaic societies living in a nomadic environment has developed the same structure of ethno genetic legends and traditions, which came from the influence of their everyday conditions. They also developed some similar rituals such as the levirate or the separation of milk, and dairy foods from meat. Of course, these parallelisms we can accept as merely structural, because the ancient Hebrew tribes still having a nomadic way of life in the Fertile Crescent never met the Mongols who maybe did not exist at that time. On the contrary, when the Mongolian Empire met some sporadic Jewish Diaspora they had not had a nomadic way of life for more than one thousand years.

As a similar structural parallelism, we can mention the story of the sons of Hellen in ancient mythology. The story here also has a typical eponymous and ethno genetic character. All these come back to the same tradition structures, at the German scholar, Reinhard WENSKUS, analyzing the traditions of the German tribes of the Gread Migration period called Gentilism. For the lack of territorial and institutional structures, people constituted themselves as a kind of virtual family descending from the same (virtual) ancestor.

We also can mention some parallelism between totemic legends, which are also closely connected with the ethno genetic traditions. It is obvious that the Ancient Turks (Tu-ch'üeh) had an ethno genetic legend nearly identical with that of the Romans. The ancestors of both peoples were saved and brought up by a she-wolf, which was obviously a totemic figure. Their mother was Rhea Silvia, the daughter of the King of Alba Longa, who became pregnant from the God Mars. Her ill-omened twins, Romulus and Remus were thrown into the marshes of the Tiber, where a she-wolf nourished them. Therefore, they could grow up and were later able to found Rome. Leaving aside the sarcasm of Livius, we can identify this second scene of the legend with that of the origin of the Turks (Tu-ch'üeh) in the Chou-shu and the Pei-shi, version A, according to Professor Sinor's classification. Although one can imagine, as a phantasm, the pre historical ties between Italy and Inner Asia, for the time being I regard this parallel structurally and may be a common place in Eurasian mythology.

There are some cases when a figure from the west became a mythological hero in the East. Alexandre the Great with the name of Dhu l-Qarnayn became a legendary figure in the Islamic and Iranic world. His figure legitimised many conquests, the most important amongst them being those of the Ottoman Empire. On the contrary, the figure of Ceasar (Qaisar) in the form Geser became the defender of the ancient rites and traditions against the new religions, Islam and Buddhism. This title was respected as being one of the four Sons of Heaven in the Orient, and during the Arabian conquests, the resistance of Byzantium against the Arabs gave a great impetus to those who fought against the new conquerors in the East.

We have some cases, when the similarities in motifs can be a result of some historical facts.

The legendary origin of the Kao-ch'ê (ch. 103 of the Wei-shu, written in 550 AD, runs as follows: A shan-yü of the Hiung-nu had two daughters. Because of their great beauty, their father wanted to give them to the Heaven as wives. He had a very high tower constructed and had them closed up in it. In the fourth year of their confinement, a she-wolf appeared at the bottom of the tower and then frequently visited the place. It was the younger sister who realized he should have been a holy beast sent down to them by the Heaven. So she joined the wolf and became his wife. Their descendants are the Kao-ch'ê.

We have a full parallel of this story in the Liber Attilae speaking about the birth of Attila. This book tells the story with the spread of the Christian faith in Italy and especially in Aquileia that caused a bitter anger in the

heart of the pagans in Hungary and many other regions, so they wanted to abolish it. The Latin text runs as follows:

> In that time there was a King in Hungary called Ostrubal. He had a daughter very nice to behold and eloquent in her speech. She was the beloved one of the sons of many of the barons and noblemen, but her mother wanted to arrange a marriage for her with Eradius, son of the Emperor Justinian of Constantinople. The mother was aware of her daughter's beauty and thought that she was worth for an honourable love. She had a very high tower constructed, upon which she put her daughter with many court-maids to serve her. Her father ordered that she will be fed and given other necessities through a single window. When King Ostrubal put her daughter into that tower, he gave her a really nice and bright white greyhound to feed him until he will be apt to be used for hunting. This greyhound grew up and became big. One night it happened that as this same maiden was burn by ardent passion she let herself to be known carnally by this ill-omened greyhound. So a horrid and terrible son was conceived in her womb.

Then she gave birth to a boy who had the shape of both a man and a wild animal. The boy was named Attila, he grew up and became the King of Hungary.

The texts obviously have a totemic background. As to myself I should like to deal with another feature of these legends, that of the confinement in the tower.

This motive has a pivotal role in the Turkic history called Dastan-i näsl-i Čingiz, too, which was composed around the middle of the seventeenth century in the former Khanate of Kasymov as a genealogy of the clan of Chingiz khan. This version has a parallel in the Uzbek chronicle entitled Khán-námä. Radloff wrote an oral Khazak version of it in 1864. According to the field-notes of the Hungarian traveler J.-Ch. Besse, the legend was known among the Karachai, people of the Caucasus. Each of these later versions is influenced the Secret History of the Mongols.

As far as our texts are concerned, they represent a special cycle. The confinement of the maiden must be a reminiscence of more archaic rites of the human sacrifice. The Chinese text makes it completely clear that the two daughters were given to the Heaven who accepted them in the shape of a he-wolf. The figures of the dog, the light, and the he-wolf, as representatives of the Deity, are mutually interchangeable in these myths.

What we can finally say about our legend is that it has emerged from a widespread circle of legends, dealing with the maternal ancestor's being pregnant from the Deity. It has become a special cycle with the traces

of a kind of human sacrifice amongst the old Central Asian peoples. The tower – or any place made high on purpose – must be a reminiscence of this ancient system of beliefs. On the other hand, we cannot accept those views, what tries to connect this legend with the ancient Greek myth on the birth of Perseus, conceived by Danaë from Zeus in an underground copper cellar.

We can also add that the legend about Attila must have had an Oriental origin. The Kao-ch'ê were a member of the large T'ieh-lê confederation. A part of this confederacy later formed the Ogur peoples. After the collapse of the Bulgar Khaganate on the Kuban a part of its peoples did reach the Pentapolis of Ravenna, where some archaeological evidences show their presence, and another part of them became a re founder of the Avar Khaganate on the Danube. Therefore, we can accept that the Venetian legend must be much closer to an Old Turkic original than to any Western analogous.

Comparison of characters and motives in Mongol and Greek myths

SENDENJAV DULAM
National University of Mongolia

A long distance lies between Mongolia and Greece, but there are some similarities in their literature and mythological thinking. Researchers discovered that there are words with Greek origin in Mongol vocabulary. For example, words such as "nomos" (Greek), "nwm" (Sogd), "nom" (Mongolian) and "diάdhμa" (Greek), "dydm" (Sogd), "titim" (Mongolian) borrowed via Sogd language (Sukhbaatar 1997: 148, 182). According to our observation there are some similarities in the meaning of the Greek word "Chaos" and Mongolian word "Xoγos-un" (xo'os-un), both signifying emptiness and disorder and in the beginning of the universe. The word "Xāoς" in the Greek vocabulary means 'emptiness' and according to Hesiod's "Theogony" myth of Geya, Tartar and Eros are composing elements of the universe (*Myphy Narodov Mira*, II, 1982: 579). According to the recent works of western scholars study, Greek mythology "Chaos" means emptiness or disorder before the creation of the universe. This emptiness gave a birth to Darkness – Erebe (Ερεβος) and his sister Night – Nyx (Νύξ-Nyx) and they, in turn, begot Day – Hemera (Ἡμέρα) and Light – Aepher (Acθήρ)(GRIMAL 1986: 88).

Meanwhile, the word "Xoγosun" (xo'os-un) in the Mongolian vocabulary has various mythological and philosophical contents. One of the first scholars studied the relationship of Mongol and Greek mythology was W. HEISSIG, German professor of Mongolian studies. In his address titled "Ancient Greek influences on Mongol narrative motifs" dedicated to 5th International Conference of Mongolian studies, he noted that "Geser fights a giant monster and blinded his single eye; fifty versions of Polyphem-motive appear alone in the printed Peking-version of 1716 and its editions"

(HEISSIG 1995: 481). I think "The tale of Merz" in Mongol folklore is similar to the tale of Polyphemus in the series of Homer's Odysseys. Academician D. TSERENSODNOM published two versions of a tale of Lalar in his *Mongolian myths and tales* (1989: 141-142) and provided the Russian translation of the tale of *Polyphemus* as an attachment (1989: 222-224). D. TSERENSODNOM states: "It's interesting to see that narrative of the Mongolian tale of single-eyed Lalar is same with of Cyclops, single-eyed giant in the Greek mythology. It was common for Mongols to tell the story of single-eyed giant in their everyday lives". In the following, I introduce a version of the tale of Merz widely talked among Khalkh Mongols.

> Once upon a time a man was looking for his lost animal and hunting on his way. He lost his path in the wilderness and found a cave to stay overnight. In the evening, a man-like giant with single red eye on its forehead and two dogteeth came to the cave and captured the man. He was a cannibal called Merz. He had a wide cave and seven sheep big like a cow. He tied his sheep and fell asleep. In the morning, the giant enclosed the entrance of the cave with a big boulder and left. In the evening, he came back carrying two dead bodies, and pinned those bodies and broiled them. After his dinner, he tied his sheep and fell asleep. While the giant was sleeping, the man took the sharp pin and pinned the only eye of the giant. Suffering from pain, Merz blindly searched the man in vain hitting the wall of the cave. The man concealed himself from him until the morning. Next morning the giant discharged his sheep from the cave, identifying one by one in order to find the man afterward. Nevertheless, the man survived by clinging under the belly of the biggest sheep. After receding, the man climbed on the hilltop and shouted out 'You, miserable Merz! Can't you eat me?' Infuriated Merz took big boulder and threw it in the direction of the man. The man kept crying. Hearing his voice Merz was maddened and hit against the rock with his forehead and died.[1]

Merz, the giant in this myth is similar to the arrogant creature appears in Greek myths. There is another motive about a single eyed man Duva Sohor (Duva the Blind), which appears in the *Secret History of Mongols*. However, it is incomparable with the giant monsters. He was the prophet who could see the past and the future. He predicted the future of Alan Goo, young lady travelling in the cart to become the mother of the Mongol

[1] Narrated by Renjingiin Tsendeekhuu, from Bayanbulag *sum* of Bayankhongor *aimag*, in September 1990. She learned the story from her father in law.

nation and told his brother Dobu Mergen (Dobu the wise) to marry her. Duva Sohor's single eye was not normal human eye, but foreseeing eye (*bilgiin melmii*). It was common in oriental mythological thinking, religion and philosophy to portray foreseeing single eye being in the midst of the forehead. Unlike to arrogant Merz (Lalar) Duva Sohor was the man who was able to see the future and to mentor others. But his surname Sohor meaning blind was not in its contemporary literal meaning but meant "single eye", deriving its root from the word '*soh*', which means '*only one*'. Mongolian word Sohor meaning 'blind' had an alternative meaning of 'bard' and 'storyteller'. All these suggest that Duva Sohor may have been a bard and a storyteller. Or his name had some association with *Sohor Tarvaa's* (Tarvaa the blind) name, famous hero who is said to be descended downward to the hell and learned tales and myths. A Mongolian saying states "Squinted blind is the one who tells story, neck craning blind is the one who asks a riddle" (*Űlger helvel őliison sohor, Onsogo helvel oliison sohor*) It doesn't mean that when someone tells a story he/she loses his/her sight, but it means there is ***no one like him/her*** to tell a wonderful story.

In the following, I will compare narratives and motifs in Mongol and Greek myths. One of the famous heroes in the Homer's tales was the skilful and clever *Odysseus, the king of Ithaca*. His followers are mentioned sometimes. We have many fairy tale heroes like *Tuntger Khar Ovgon*, old man, who have ten thousand black sheep, three boys who travel to the west seeking better education, and a man who also seeks his lost animal etc. They all represent nomads. In the tale of Tuntger Khar Ovgon there are few men captured in the cave of Lalar. These roles of those men are similar to the followers of Odysseus.

In Greek myths an overlord of the single-eyed giants are presented as the main role of the opposing part. (KUN 1989: 378) According to Greek myths, Polyphemus was the son of Poseidon, the god of sea, and Tosa, the daughter of Fork the nymph. Homer portrayed him as an arrogant and most dangerous one among the single-eyed giants. (GRIMAL 1986: 386) In Greek myth, Odysseus says: "We expect you to treat us as guests otherwise, as you know, you will be punished by Zeus" when he addresses Polyphemus. Polyphemus responds him in an abasement saying: "Who are you, strange wanderer, to think me of fearing of your god Zeus!". (KUN 1989: 379) It is evident that he does not worship heaven and gods but a representative of a 'barbarian' community that worships earth and water.

Lalar, the single eyed giant in Mongol tales is portrayed as a huge, headless creature with has single eye on its shoulder, has a mouth in the belly and has an iron rod in its hand. (TSERENSODNOM 1989: 141) Merz is portrayed as a creature, which resembles a man and has single red eye on its forehead and with two dogteeth. According to B. TSEVEGDORJ, local old man, there is a narrative about a strange creature with single eye on its forehead. Moreover, he has four other Lalars working for him as a servant and bodyguard. (1989: 142) In addition there is a monstrous image of a giant in the Mongol epics similar to Polyphemus's. For example, in the Dorvod epic "Duutai Mondor" there is a portrayal of a single eyed Dungiin Tsagaan monster, which is the lord of east in the middle world. (KATU 1989: 8) The Mongolian word "Lalar" took its root from Sanskrit word "lalātanetra" which means single eye on the forehead. This word, in turn, derived from the name of Indian god Maveśvari (Śiva). Mongolians used to use this word to rebuke someone. They say "khar lalar" when rebuking bad people. (SUKHBAATAR 1997: 121) Mongolians also use the word "Lal" for Islam religion, meaning that is a religion with wrong teachings. We can suggest that this may be derived from the word "Lalar" meaning 'heretical' religion against Buddhism.

I could not find possible meaning for the word Merz. According to the view of Central Khalkh ethnic group there is a single eyed, invisible monster, who sits on the top of a yurt (*ger*) and rejoices when people argue. In everyday life, old people rebuke arguing man or woman and say, "Don't make Merz happy!" We can not find clear meaning of the Merz, but it is obvious that this word signifies single-eyed monster. To conclude, we can state that all single-eyed giants in Mongol tales, except Duva Sohor in the *Secret History of the Mongols*, have a common image of a monster. Polyphemus, single-eyed monster in the Greek tales reminds us Mongolian lifestyle because he herds sheep, collects milk products and herds sheep. (Kun 1989: 378)

In the following, I will compare motifs in the Greek and Mongol myths.

Greek myth of Polyphemus	Mongol myths of Merz and Lalar
1a. After long journey Odysseus and his men has come to the country of the Cyclopes who does not follow any laws.	**1a.** Once Tuntger Khar Ovgon or dark faced old man was herding his sheep and has encountered single-eyed giant Lalar. **1b.** Three boys were waiting for the owner of the sheep and then they have encountered single-eyed giant Lalar. **1c.** One man was looking for his lost animals and hunting on his way. He lost his path in the wilderness…
2a. They entered into a large cave and found no one within examined its contents.… Then the master of the cave, Polyphemus has arrived bearing an immense bundle of firewood, which he threw down before the cavern's mouth. … Odysseus was tempted to seize the opportunity and plunge his sword into him as he slept, but recollected that it would only expose them all to certain destruction, as the rock with which the giant had closed up the door was far beyond their power to remove, and they would therefore be in hopeless imprisonment.	**2a.** Then the giant compelled him into the cave with his sheep with iron rod and enclosed its entrance with a big boulder. **2b.** The giant compelled three boys into the cave with seven sheep and enclosed its opening with big boulder. **2c.** And in the evening found a shelter in a cave. Then the man has encountered a man-like giant who has a single red eye on its forehead and two dogteeth, and the giant was captured him.

3a. Next morning the giant seized two more of the men and dispatched them in the same manner as their companions, feasting on their flesh until no fragment was left.

3a. There were many captives in the cave. Then the Lalar took two of them before others, pinned, burned, and ate them.

3b. Then the giant kindled up the fire and pinned one boy with iron rod and ate.

3c. In the evening he came back carrying two dead bodies took a wooden pale, pinned the bodies and broiled them. After eating them …

4a. Then Odysseus approached him and handed a bowl of wine, saying, "Cyclops, this is wine; taste and drink after your meal of man's flesh." He took and drank it, and was hugely delighted with it, and called for more. Odysseus supplied him once and again, which pleased the giant so much that he promised him as a favor that he should be the last of the party devoured. He asked his name, to which Odysseus replied, "My name is Nobody." After his supper, the giant sought his repose, and was soon sound asleep.

4a. Tuntger Khar Ovgon or dark faced old man found some alcohol from one of the captives and offered it to Lalar. Drinking the alcohol the giant felt some comfort and commanded captives to heat sharp pale on the fire and fell asleep.

4b. When the pale is heated enough the giant woke up, pinned other boy with it, and ate. After eating him, he fell asleep closing his eye half opened. Then…

4c. He tied his seven sheep and after kindling up the fire he fell asleep.

5a. Then Odysseus with his four friends held the end of the stake in the fire until it was one burning coal, then poising it exactly above the giant's only eye, they plunged it deep into the socket, twirling it round as a carpenter does his auger.	**5a.** Then Tuntger Khar Ovgon and captives together heated iron rod and pinned the only eye of the giant with it. **5b.** The last boy then took the iron rod and pinned the single eye of the giant with heated pale. **5c.** Then the man barely took the sharp pale from the fire and pinned the single eye of the giant.
6a. He, bellowing, called aloud on all the Cyclopes dwelling in the caves around him, far and near.	**6a.** Suffering from the pain he jumped up but could not see anything and blindly searched for something. **6b.** Suffering from pain, Merz blindly searched the man in vain hitting the wall of the cave. The man concealed himself from him until the morning.
7à. Next morning the Cyclops rolled away the stone to let his flock out to pasture, but planted himself in the door of the cave to feel of all as they went out, that Odysseus and his men should not escape with them.	**7a.** Lalar rolled away big boulder from the entrance of the cave and let his sheep feeling of as they went out. **7b.** The boy concealed himself among the sheep. Then the giant has got an idea and let his sheep out feeling of everyone by the opening of the cave. **7c.** Next morning the giant let his seven sheep out, one by one, feeling everyone in order to find the captive.

8à. But Odysseus had made his men harness the rams of the flock three abreast, with osiers, which they found on the floor of the cave. To the middle ram of the three one of the Greeks suspended himself, so protected by the exterior rams on either side. As they passed, the giant felt of the animals' backs and sides, but never thought of their bellies; so the men all passed safe, Odysseus himself being on the loved one of the Cyclops. Cyclops identified his beloved sheep and let it pass, rebuking nobody. All the men were saved.	**8a.** Then, Tuntger Khar Ovgon and other men hid themselves under the bellies of sheep and were saved. **8b.** Scared even to death the boy hid himself under the belly of the sheep and did not do any movement. Lalar felt all sheep and let out. **8c.** Then he hid himself under the belly of A big sheep and was saved.
9a. …Odysseus and his friends drove a good part of the flock down to the shore to their boat.	**9a.** After being survived the boy rode one sheep, driving others and went to the west. He learnt well and became a good monk.
10à. … Pushed off from the shore; and when at a safe distance Odysseus shouted out, "Cyclopes, the gods have well requited you for your atrocious deeds. Know it is Odysseus to whom thou owe your shameful loss of sight." The Cyclops, hearing this, seized a rock that projected	**10a.** Knowing captives escaped the Lalar maddened and has beaten his head with stone and died.

from the side of the mountain, and rending it from its bed; he lifted it high in the air, and then exerting all his force, hurled it in the direction of the voice. Down came the mass, just forward of the vessel. The ocean, at the plunge of the huge rock, heaved the ship toward Polyphemus; but a second rock which he hurled, striking aft, propelled them fortunately in the direction that they desired to take.	**10b**. Then, after climbing to the mountaintop, reached in the safe place he shouted out: "You, miserable Merz! Can not you eat me?" Infuriated Merz went out from his cave and took a big boulder and threw it in the direction of the man. The man survived. Hearing his voice, Merz was maddened and jumped hitting against the rock his forehead, and died.

The above comparison of Mongol and Greek myth are divided into ten parts. We can see perfect accordance between them. There's a little difference in their motifs. For example, introduction of the Greek myth is more extensive and Odysseus boldly talks with Polyphemus, which we can not see in Mongol myths. It is clear that there are no such things as worship of Zeus and gods in the Olympic mountain in Mongol myths. Being clever and visionary Odysseus introduces himself as 'Nobody', which we can not see in Mongol myths too. Because of this name, Polyphemus was not rightly understood and helped by other Cyclops when he calls for help. We can see that prophesy that he would be blinded by Odysseus, the king of Ithaca being fulfilled and the Poseidon, Polyphemus's father and god of the sea revenges Odysseus. (GRIMAL 1986: 387) This closely associated with mythological thinking of ancient Greeks that prophesies do not fail and man live in his destiny.

We can say that Greek myths portray Polyphemus's blindness as a consequence of great antagonism between Zeus, the god of heaven and Poseidon, the god of sea, and particularly of heavenly and earthly forces. Three Mongol versions complete each other and accords with motifs of Greek version. Mongol versions of the tale have traditional characteristic rather than of ancient ones. We can see them as ones in the series of Mongol tales which narrate about cannibals.

Besides this tale, there are some others, which are similar in their characters and motifs in Mongol and Greek mythologies, for example, in the tale of Midas, a King with Ass Ear (*Iljgen chiht khaan*) who is the owner

of great riches. Characters and motifs of this tale are same to the widely talked Mongol and Tibetan tale of Ass-eared King. According to Ovid's "Metamorphosis" Silenus, one of the followers of the goddess Dionysus and her teacher was wandering in the rocky mountain and was found by peasants who carried him to the king Midas. Midas recognized him and treated as a guest for nine days. On the tenth day, Midas brought Silenus to Dionysus and he rejoiced very much and promised Midas that whatever he asks would be given. Midas asked for magical ability to change anything he touches into gold and has been given that. He could change leafs of the oak and apples into gold. When he washed his hands, there were golden drops. However, he realized how terrible was the gift he has got when he started abundant banquet in his palace. When he touched foods and drinks, they turned into gold and he then foresaw the real danger of death from starvation. Stretching his hand to heaven, he asked Dionysus "Dionysus, show mercy on me and take back this gift from me". Dionysus appeared and said to him "Go to the fountainhead of River Pactolus and wash yourself." According to the tale Midas went to the fountainhead of River Pactolus and washed himself in the water and the water of the river became golden. (KUN 1989: 83) We can not see similar parts in Mongol myths. Nevertheless, we often encounter tales similar to the second part of the tale of Midas.

According to another Ovid's tale once goat footed, horned and bearded Pan, the god of the fields had the temerity to compare his music with that of Apollo and to challenge the god of lyre to a trial of skill. The challenge was accepted and Tmolus, the mountain god was chosen as a judge. First Pan blew on his pipes, and with his rustic melody gave great satisfaction to himself and his faithful follower Midas, who happened to be present. Then Apollo rose, his brow wreathed with Parnassian laurel, while his robe of Tyrian purple swept the ground. In his left hand, he held the lyre, and with his right hand struck the strings. Ravished with the harmony, Tmolus at once awarded the victory to the god of lyre, and all but Midas acquiesced in the judgment. He dissented and questioned the justice of award. Apollo would not suffer such a depraved pair of ears any longer to wear human form, but caused them to increase in length, grow hairy, within and without, and movable on their roots, in short, to be on the perfect pattern of those of an ass.

Mortified enough was king Midas at this mishap, but he consoled himself with the thought that it was possible to hide his misfortune, which he attempted to do by means of an ample turban or headdress. (KUN 1989: 83) Some versions say that Midas was the judge and he invented Pan's pipe. (GRIMAL 1985: 296) But his hairdresser of course knew the secret.

He was charged not to mention it and threatened with dire punishment if he presumed to disobey. But he found it too much for his discretion to keep such a secret, so he went out into the meadow, dug a hole in the ground, and stooping down, whispered the story and covered it up. Before long a thick bed of reeds sprang up in the meadow, and as soon as it had gained its growth, began whispering the story and has continued to do so, from that day to this, every time a breeze passes over the place. (GRIMAL 1986: 296, *Myphy Narodov Mira*, Volume II, 1982: 156)

The birthplace of the tale of Ass-eared King was Phrygia, province in the east border of Greece, homeland of ancient nomadic tribes such as Scythians and Sarmats, a place now in modern Anatolia, Turkey. This was a cultural home in the ancient Minor Asia and was ruled by Seldjuks and Turks during the 13th century. For this reason the cap, kings wore was called as Phrygian cap. The above-mentioned short narration about the hairdresser is spread and widely talked among Mongols and Tibetans as a "Tale of Ass-eared King" and was inherited as a part of collection of Mongol tales called "Tales of Magical corpse".

Regardless of its name, "Ass-eared King" there is no part or narration about ears in this above-mentioned tale. This tale narrates about a silly man who is rejected by his father-in-law. Coached by his wise wife he deceives his father-in-law and devastates them. This tale resembles the tale of a wise and seven stupid boys and the tale of Dalan Khudalch, a born liar. It is interesting that the narration about the owner of diamond defecating horse and favour finding act in the eyes of god of land and sea in this tale make it similar to the Greek tale of Midas. (*Tőbed mongyol shidetű kegűr-űn űliger* 1964: 137-140.) According to one of the Khalkh versions, "Once upon a time there was a king with ears very similar to of an ass. In order to hide his ass ears the king put to death every hairdresser when his hair is cut. A poor boy was living there with his mother. One day the boy had happened to cut the king's hair. His mother milked her breast, mixed flour with her milk and made some cookies. She gave them to her boy and said, "You should eat these cookies when you cut his hair. If the king interests and asks what you are eating show them. If the king asks give him. It might help you!" The boy obeyed his mother's advice and ate cookies when he cuts king's hair. It hindered the king and he said "Why are you eating something and bothering me!" The boy told him "I can not live without these cookies" and showed them. The king's curiosity raised and he asked for some. Then he tasted some and liked them. He was curious why these cookies were so tasty. The boy said, "My mother made these with flour, cane sugar and her

milk." The king cast a glance toward the boy and said, "So then I can not put you to death. We have one mother. Do not tell anything about my ears. If you tell anyone you will be executed." The boy said, "Yes, I agree." The king asked him to give some advice how to hide his ass ears. The boy said, "It is easy for you. Make a hat well fitting to your ears and tell other kings to wear such hat. Then you won't easily be identified."

A poor boy was spared, but he found it too hard for him to keep the secret. The boy was trying too hard not to reveal the secret and worried too much about to keep it. As a result, he depressed and physically collapsed. At last, he went to the wise man and asked for advice. The wise man told him "Son, I know you keep some secret inside. That caused you weaken." The boy asked, "What should I do?" The wise man told him to go out to the wilderness and shout into the hole in the ground, "Our king has ass ears! Our king has ass ears!" in order to comfort his heart. The boy took wise man's advice, went out to the wilderness and shouted into the hole in the ground, "Our king has ass ears! Our king has ass ears!" until his heart is comforted. Then the grass, stream and the wind all began to whisper, "Our king has ass ears! Our king has ass ears!" The king could not cope with all those. According to the boy's advice, he started to wear the hat well fitting to his ears and ordered other kings to wear such a hat. It is said that later it became crown of the king. Releasing all forbidden words, the boy got comfort and happiness[2].

There are short and extensive versions of the tale of Ass-eared King among Belgian scholars A. Mostaert's collection of Ordos tales. These versions say that Ass-eared king lived in Brown palace while his sister lives in White palace. According to this version of the tale, the hairdresser boy knew his king's secret when he went to cut king's hair and was spared from death punishment, offering flour mixed with his mother's milk. Moreover, he is invited with his mother to king's palace and lived there eating from king's table and cutting his hair. However, he could not keep the secret. When he is drunk, he told king's cupbearer his secret and escaped. Then he revealed the secret nationwide and people revolted against the king. King's sister came to support her brother but the king refused and was slain thereafter. (MOSTAERT 1980: 198-306) This version is unique with its motif about hairdresser boy, but it does not accord with the Greek tale. Same time the Central Khalkh version accords well with the Greek version (BULFINCH 1979: 74) of the tale. In the following, I compare them in details.

---

[2] Author recorded this tale from Doljinsuren Bavuu, 49 years old woman, resident of the Bayanbulag *sum*, Bayankhongor aimag on October 14, 1974.

Conclusion for Greek versions	Conclusion for Central Khalkh versions
1à. But his hairdresser of course knew the secret. He was charged not to mention it and threatened with dire punishment if he presumed to disobey.	1à. In order to hide his ass ears the king put to death every hairdresser when his hair is cut.
2à. But he found it too much for his discretion to keep such a secret, so he went out …	2à. The boy was trying too hard not to reveal the secret and worried too much about to keep it. As a result, he depressed and physically collapsed.
3à. So he went out into the meadow, dug a hole in the ground, and stooping down, whispered the story and covered it up.	3à. The boy took wise man's advice and went out to the wilderness, and shouted into the hole in the ground "Our king has ass ears! Our king has ass ears!" until his heart comforted.
4à. Before long a thick bed of reeds sprang up in the meadow, and as soon as it had gained its growth, began whispering the story and has continued to do so, from that day to this, every time a breeze passes over the place	4à. Then the grass, stream and the wind all began to whisper, "Our king has ass ears! Our king has ass ears!"
5à. Mortified enough was king Midas at this mishap, but he consoled himself with the thought that it was possible to hide his misfortune, which he attempted to do by means of an ample turban or head dress	5à. According to the boy's advice he started to wear the hat well fitting to his ear and ordered other kings to wear such hat. It is said that later it became crown of the king.

When comparing Greek tale of Midas and Mongol and Tibetan tales of Ass-eared King we can see that Midas's ample turban became a predecessor of Phrygian hat and papal crown then of king's crown. We can suggest that Mongolian word titim (crown) is derived from Greek through Sogd

language when the motif of this tale was transferred. It is more interesting that Khalkh people in the Gobi area call *Silk Road* (*Route de la soie*), which connects East and the West as a "Road of Ass-eared King". Mongols usually call it as "Gund road." This shows us that from the period of ancient Huns and Hellenes there was a trade road, by which not only commodities, but also motifs of myths and fairytales were exchanging.

According to Albert HERMANN "Kingdoms in the Arrow Oasis had very important location in the sense of business, because the Silk Road trade route, which connects China, India, Iran and Greece, went through their territories, and Ptolemeus, an ancient scholar of geography knew it". (GROUSSET 1999: 6) As a result of the turbulent era in first millennium of AD many tribes migrated, all carrying their ideas, literature and exchanging them with each other. According to Denis and Jettmar, the northern and southern trade routes and new route along the River Indus were major Silk Road routes. (HEISSIG 1997: 483) Besides these migrations and wars it is clear that the wise men, who mastered their own cultures and literature, were exchanging motifs of their mythological thinking. When writing about Attila, the gothic historian Jornandez said that he had a Greek man Onejes, Roman Oreste, and a German Edeko as his writers. (GROUSSET 1985: 123)

In conclusion, we can argue that some of characters and motifs of Greek tales had a great influence on Mongol tales during the era of ancient Hellens and Huns, because of their direct or indirect relationship. Greek tales were localized among Turks and Mongols from the time of Hun's conquest and Silk Road trade route as a way of exchanging commodities as well as intellectual heritage.

Bibliography:

Apollodorus 1963, The library with an English translation by Sir J.G. Frazer, Fellow of Trinity College, Cambridge, two volumes, London: William Heinemann New York: G.P. Putnam`s sons.

BULFINCH, Thomas 1979, *Myths of Greece and Rome*. Compiled by Bryan Holme, With an Introduction by Joseph Campbell, New York: Penguin Books, New York.
"*Duutai mundur*" epic., 1989, Edited and revised by B. Katu and R. Narantuya, Ulaanbaatar: Ministry of Public Education Press.
GRIMAL, Pierre 1986, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Préface de Charles Picard, Paris, PUF.
GROUSSET, René 1985, *L`empire des steppes. Attila. Genghis-Khan. Tamerlan*. 4ème éd., Paris: Payot.
_____. 1999, *Aziy-a-yin negűdelčin űndűsűtenű teűke*. Sodnomjomtso, Kőkeőndűr orčiγulbai, Rasidongrob kinaba. Őbűr mongγol-un arad-un keblel-űn qoriy-a.
Mongol ardyn domog ulger [Mongolian Popular Tales]. "Collection of Mongolian Oral
HEISSIG, W. 1995, "Ancient Greek influences on Mongol narrative motifs", *Mongolica*,
An international annual of Mongol studies, 1995, Vol. 6 (27), 481-484.
KUN, N.A. 1989, *Legendy I myphy drevnei Greetsii*, Minsk: Narodnaya Acveta.
Myphy Narodov Mira: Encyclopedia, 1982, T.I, A-К, 1980, T. II, К-Я, eds. S.A. Tokarev, M.: Sov. Encikl.
Literature", Volume XV, Edited, revised by D. Tserensodnom. Ulaanbaatar.
MOSTAERT, Antoine 1982, *Arji Borji qaγan*. Degedű, douradu debter, Űndűsűten-ű keblel-űn qoriy-a.
SUKHBAATAR, O. 1999, *Mongol khari ugiin toli* [Mongolian Dictionary of foreign words], (second revised edition), D. Tumurtogoo, L. Khurelbaatar and B. Amarjargal (Eds), Ulaanbaatar,
Tőbed mongγol sidetű kegűr-űn űliger, 1963-1964, vol. I-II. Ulaanbaatar: CSM.

Shamanism in North Asia as a religious phenomenon. A brief note on Mircea Eliade's morphology

DANIELA DUMBRAVA
Institut Oriental Pontifical – Rome

Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase (1951) by the Romanian Mircea ELIADE (1907-1986) – one of the most important exponents of History of Religions in the twentieth century – represents the first attempt to represent *shamanism* in Central and Northern Asia, almost as a *religious phenomena* from a historical-comparative point of view and in the general framework of the history of religions. This premise postulates that *shamanism* is a distinct religious phenomena among other universal religions. The incipient phase of ELIADE's work on *Chamanisme* (1951) was considered by historiography[1] uncertain and complex. The following quote from Ioan Petru CULIANU shows that ELIADE's shamanistic studies were structured by and continued in the same archaic universe which remains the core conception of *Techniques du Yoga* (1948): "…va notato che gli studi sullo sciamanismo continuano e sviluppano l'interesse di Eliade per lo Yoga. In effetti, nello sciamanesimo si trovano le strutture, più evidenti, più facilmente rilevabili, di analoghe premesse esistenziali e del medesimo universo immaginario arcaico che troviamo alla base di tecniche yoga".[2]

Considering the etymology of *shaman*, we have almost three linguistic families from which this word derives, all of them culturally similar and geographically contiguous: Mongol-Buriat, Turkish-Tatar and Northern or Central-Asiatic populations from Ugro-Finnic stock. Shaman (or sorcerer) in Mongol is *bügä* or *böge* and in Buriat *buge* or *bö*;

[1] I.P. CULIANU 1978; E. CIURTIN 1999; J.Z. SMITH 2000; G. CASADIO 2010.
[2] I.P. CULIANU 1978: 77.

a different root of this word in Tungus[3] was attested by the Secret History of Mongols[4] as *bäki* or *bö'e*. The Uygur and the Tatars adopted *sham* from Tungus and through Gyla NÉMETH's linguistic exam we know the semantic equivalency between *kam* and *sham* which means 'religious dancer'[5]. Later, this hypothesis was contested by M. Eliade and G.J. RAMSTEDT[6]. An interesting and maybe the first Medieval Latin source to attest the word *chan* – *Itinerarium fratris Willelmi de Rubruk de ordine fratrum minorum anno gratie millesimo ducentesimo LIII ad partes orientales*, San Giovanni d'Acri 1255 – mentions the basic functions of the Altaic shamans before the Gengis Khan (1155-1227) époque. In this source we find the association between the divinatory and magic function of shamanism, from which derived various rituals such as the magic formula incantation or *carmina* rhythms, the frenetic *tambour* percussion, the god meat offerings[7], and so on. To conclude, the shamans are masters of divinization for both natural phenomena (eclipse) and human activities (wars, celebrations, etc.). For individual events, shaman fulfilled the function of prediction (both astral and dreams interpretation).

CULIANU, analysing ELIADE's contribution on shamanic sacerdotal function, points to the 'dead scenario' and the 'psychological resurrection', obligatory stages of initiation for the young neophyte on the way to becoming shaman. He will be confirmed to this important function only after his initiation, an incipient but crucial legitimization of his sacred powers.[8] While in ecstasy, the soul of the young initiate will travel all the way to the supreme divinity, the sacred space where he will receive the final initiation. The soul will turn back into his body and, his soul, together with his body, will be 'resurrected' and to the condition of shaman. This contact with the sacred world, contained within the myth structure, was entirely described by ELIADE in his *Aspectes du mythe* (ELIADE 1963, 30-31): "D'une façon générale on peut dire que le mythe, tel qu'il est vécu par les sociétés archaïques, 1° constitue l'Histoire des actes des Êtres Surnaturels; 2° que cette Histoire est considéré absolument *vraie* (parce qu'elle se rapporte à des réalités); 3° que le mythe se rapporte toujours à une «création», il raconte comment quelque chose est venu à l'existence, ou comment un comportement, une institution, une manière de travailler ont été

[3] *Sha/sa*, cf. Vilmos Diószegi 1974: 638-641.

[4] 2[ed.] rev. Igor de RACHEWILTZ 2005.

[5] B. LAUFER 1917: 367-71.

[6] ELIADE 1964: 495-496.

[7] *Ibidem*: 120.

[8] Culianu 1978: 78.

fondes; c'est la raison pour laquelle les mythes constituent les paradigmes de tout acte humain significatif; 4° qu'en connaissant le mythe, on connaît l' origineî des choses et par suite (…) Vivreî les mythes implique donc un expérience vraiment „religieuse" puisque' elle se distingue de l'expérience ordinaire, de la vie quotidienne".[9] The initiation of the young shaman and his ecstasy, his travel to the supreme divinity, confirm his religious function, how it is distinct from an ordinary experience and 'decipher' the origin of the shamanic myths.

In 1946, 20th of June, Mircea ELIADE mentions in his *Diary* the feelings of anxiety related to last draft of the article "Le problème de chamanisme". He promised to Puech an article for *Revue de l'histoire des religions*, thinking that he has no right to keep to himself a number of elevate documents related to shamanism, especially those linked with the history of religions and not to shamanism as a ridiculous phenomena, mainly connected to the psychiatric framework. He will criticize the Swidish scholar Åke OHLMARKS, more precisely, his *Studien zum Problem des Schamanismus*.[10] *Psychopaths or not*, I quote M. Eliade, "the future shamans are expected to pass through certain initiatory ordeals and to receive an education that is sometimes highly complex. It is only this twofold initiation – ecstatic and didactic – that transforms the candidate from a possible neurotic into a shaman recognized by his particular society. (…) The technique and its underlying theory, transmitted through initiation, that is important".[11]

The historical comparative presuppositions in Eliade's *Chamanism* are similar to some of those contained in the work of the German Lutheran Christian Wilhelm FLÜGGE (1777-1828) – the first historian to introduce the discipline of the history of religions into university curricula.[12] By adopting a linguistic, historical and cultural point of view, FLÜGGE hypothesized that the religion of Lappish and Finns related to those of Samoyeds. Both of them represent, FLÜGGE argues, a pagan religion, named shamanism. The German scholars were the first to take into account the phenomena of shamanism and I remember here Wilhelm RADLOFF (1837-1918). He travelled into several Altai regions, and had the possibility to witness a shamanic ceremony, when a purification of a *yurta* was made, as a consequence of an impure event: the death of an indigenous from a

---

9 ELIADE 1963: 31.

10 LUND, 1939.

11 ELIADE 1964: 14.

12 C. CASADIO 2010.

Tartar village.[13] Wilhelm Radloff's work – *Aus Sibirien: lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten. II Band: Das Schamanenthum und sein Kultus*, edited at Leipzig in 1884 – will became a classical and referential book for Turcology and Siberian ethnography studies. But Eliade's main sources are in Russian, mostly from Russian ethnographers such as: AGAPITOV, KHANGALOV, ANISIMOV, ANOKHIN, ANUCHIN, BOGORAZ, IVANOV, POPOV, POTANIN, POTAPOV, POZDENEYEV, PRIKLONSKI, PRIZUPOV. In fact, ELIADE learned Russian while being in Paris, "pour pouvoir lire les travaux des ethnologues russes sur le chamanisme sibérien"[14], detail specified in his *Les moissons du solstice*.

Most importantly, the work of Sergei M. SHIROKOROFF (1887-1939), was evaluated by ELIADE. His studies on the shamanism of Tunguses, mostly as an assistant of the shaman were indeed unique at that time. SHIROKOROFF's works were available in Russian, in German and in English via translations made by Vilmos DIÓSZEGI. ELIADE reconfirmed SHIROKOROFF's thesis concerning the shaman ecstasy quoting from the latter's work, and specifying that Tungus shamanism, strongly influenced by Lamaism, "is not the embodiment of 'spirits' by the shaman, but the ecstasy induced by his ascent to the sky or decent to the underworld; incarnating spirits and being 'possessed' by spirits are disseminated phenomena but they do not necessarily belong to shamanism strictu sensu". ELIADE considered that Tungus shamanism was as a 'hybridization' phenomenon of ancient North Asia. Despite this, myths are eloquent because the Tartars of Central Asia and the peoples of extreme northeastern Siberia conserved the prehistoric and authentic semantics of shamanism phenomena.

Uno HOLMBERG-HARVA (1882-1949) was a Finish scholar who became a professor at the Turku University. His work, which was based on ethnographic research in Siberia, mostly around the Volga river with the Ket and Evenki people, fascinated Mircea ELIADE. Two years ago, Veikko ANTTONEN, published an article where he discusses methodological similarities and differences between Uno HARVA and Mircea ELIADE, with the objective of reassessing the value of their comparatist approaches for the study of religion in general and of 'religious' cognition in particular.[15] Uno HOLMBERG-HARVA, originally a protestant theologian and lutheran minister, resigned from his ecclesiastical position to become a historian of religion, field ethnographer, ethno-sociologist and folklorist

[13] G. CASADIO 2010: 4.

[14] ELIADE 1988: 103.

[15] V. ANTTONEN 2007.

under the tutelage of Edward WESTERMARCK and Kaarle KROHN. As ANTTONEN stated, HARVA employed the comparative method in a precise cultural area, mostly with a synchronic approach. He described and defined the basis of the ideological and symbolical shamanic techniques and treated the shaman according to his anthropological specificities: initiation, habit, tambour, etc. Consequently, from HARVA's point of view, the shamanic world will be based on the special affinity with the spiritual world, the world of animals and plants, with the whole cosmos (for example the shaman tree of life which represents the cosmic tree or *axis mundi*). In fact, ELIADE was greatly indebted to HARVA's lexic – *world mountain, world tree, axis mundi* – all archetypes that he found in Eurasian indigenous religions and myths[16]. He mentioned into his Diary: "I work with enthusiasm and sometimes with exasperation on Shamanism. In order to avoid getting lost in the tens of files, comprising over 2000 pages of notes and extras, I decide to destroy the documentation of each chapter after I have corrected and transcribed it".[17]

ELIADE's sources and epistemological approaches to his *Shamanism* were examined in detail by Jonathan Zittel SMITH in 1999, when the Department of History of Religions at Chicago University, celebrated fifty years from the first edition of *Traité d'histoire des religions.*[18] Following ELIADE's admiration for the materials considered by GOETHE in *The Metamorphosis of Plants* and the debut of the word 'morphology' which, in fact, appears in the title of the book, Jonathan SMITH stresses the episode in which GOETHE, and later ELIADE, have their first 'vision' of the vegetative system and the extraordinary variation of plants. GOETHE visited the botanical garden in Padua in September 26, 1786. His observations focus on what he is calling the 'variation of plants', its 'differentiation or internal dynamics' and its 'sequence of modifications'. From this observation GOETHE deduced a set of consequences, mentioned by J. Smith[19], most of which focused on LINNAEUS' conception of the 'form of the whole' organism. GOETHE is extremely critic of LINNAEUS "because he ignored the progressive, vegetative aspects of plants and, by failing to place these tendencies – the aspects of regression, contraction and simultaneity of vegetative metamorphosis – he failed to understand these Nature phenomena.[20] 'Form-change' or 'formation' opposed to *Gestad*

[16] A. ZNAMENSKI 2007: 33.

[17] M. ELIADE 1993: 161.

[18] Payot, Paris: 1949.

[19] J. SMITH 2000: 324.

[20] J.Z. SMITH 2000: 325.

or ‘fixed form’ helped GOETHE ‘to show, insofar as it was possible that various plant parts developed in sequence are intrinsically identical despite their manifold differences in outer form’; the notion of *innere Identität* – the internal same or similar – helped GOETHE to explain his thesis on the *Metamorphosis of Plants*.

Jonathan SMITH[21] and Steven WASSERSTROM[22] speculated on ELAIDE’s friendship with Erich HELLER, since both were interested in the ‘archetype’, attended the Eranos meetings and were attracted by the ‘transcendental origins of myth’, a concept familiar in German romanticism. Smith mentions some of ELIADE’s personal notes and biographical considerations which direct the reader of ELIADE's work to the lectures he held in the 40s-50s – for example his Goethe lectures were connected with *Shamanism*, a detail mentioned several times in his *Diary*[23]. ELIADE, as GOETHE did, visited Palermo and the botanical garden, recalled its *Urpflanze* and the wonderful booklet *Versuch, die Metamorphose der Pflanzen sur erklären*, 1790, as well as the morphology method or the history of morphology from which the idea of ‘the initial/ archetypal plant’ arose. From my point of view, Jonathan SMITH was right when he recalled such arguments in order to show that ELIADE has a strong affinity with GOETHE, but I also think this is limited to an intensely shared idea – with GOETHE’s metamorphosis or *innere Identität* – but does not include the general epistemological option for his *Shamanism*. In this latter respect, and following the description of ELIADE’s secondary sources for his *Shamanism* – Wilhelm RADLOFF (1837-1918), Sergei M. SHIROKOROFF (1887-1939), Maria Antoinette CZAPLICKA (1866-1921), Uno HOLMBERG-HARVA (1882-1949) – one may consider that it was ELIADE himself who clearly delineated his own epistemological background and his purposes: “…to cover the entire phenomenon of shamanism and at the same time to situate it in the general history of religions”.[24] As he noted into his *Traité d’histoire de religions* (1949) or *Pattern in Comparative Religion* (1958), *the historical conditions are extremely important in a religious phenomenon (for every human datum is ultimately a historical datum), but they do not wholly exhaust it*. This assertion, coupled with an analogous ‘Goethean’ interest in the *Urphänomen* (original phenomenon) and the morphology of plants has nothing to do with the historical context or historical manifestations of

[21] Idem: 327.

[22] S. WASSERSTROM 1999: 86.

[23] M. ELIADE 1993, 160: 184-185.

[24] M. ELIADE 1964: xi.

a religious phenomenon. Indeed, GOETHE's interest to trace all vegetation forms back to the 'original plant' (to identify their *Urpflanze*) is interesting for ELIADE and he creates this analogy between morphology and the meaning of a sacred phenomenon and his historical interpretation. Smith undertakes a laborious and brilliant epistemological approach mostly concentrated on the background of GOETHE's *Metamorphosis of Plants* and GOETHE's critique of LINAEUS' static taxonomy, and, consequently on ELIADE's morphology of religious phenomena. However, I believe that the morphology of vegetation forms as 'dynamic plant taxonomy' and the morphology of religious phenomena are not conceptually equivalent or analogue. ELIADE operated with all the historical manifestations of religious phenomena in order to assess their 'metabolism' and, by doing this, to show the veracity of the myth and the ways to recover its essential elements, to 'resurrect' what apparently was lost. Ironically perhaps, we could say that, ELIADE seems to be a 'shaman' for the history of religions; and this regenerative process represents the core epistemological approach of ELIADE's work. GOETHE's *Urpflanze* represents only the 'original plant' but doesn't by itself have the power to be regenerated into an infinitely developing form. Beyond his *Urphänomen* (original phenomenon) one finds only polarities, dualities. I quote Constantin NOICA: "It is almost as if, everywhere, the "archetypal phenomenon" coexisted with the fundamental polarity, that between darkness and light. Thus coexisting with polarities, or even with a fundamental polarity, the archetypal phenomenon too proposes a principle of unification for the plurality of the world".[25] It seems to be a very platonic Idea and true or not, it has nothing to do with the divinatory and magic function of shamanism or with ELIADE's contribution on shamanic sacerdotal function. I consider that this new approach is a very good opportunity to continue my analysis on ELIADE's morphology of religious phenomena. The debate has only just started.

[25] Constantin NOICA 2000: 124.

Selected Bibliography

ANTTONEN, Veikko 2007, "Rethinking "Religious Cognition": The Eliadean Notion of the Sacred in the Light of the Legacy of Uno Harva", *Temenos* 43/1, 53-72.

CASADIO, Giovanni 2010, "Lo sciamanismo prima e dopo Mircea Eliade", in Atti – Giornata di Studi *Mircea Eliade nella Cultura Contemporanea* (22 marzo 2007, Roma), G. RAVASI ed., "Fondazione Dragan" Publisher, Milano. (*in print*)

CIURTIN, Eugen 1999, "Mircea Eliade : la postérité du *Traité d'Histoire des Religions* (1949-1999)", *Archævs* 3/1, 175-207.

CULIANU, Ioan Petru 1978, *Mircea Eliade*, Assisi: Cittadella Editrice.

DIÓSZEGI, Vilmos 1974, "Shamanism", in *Encyclopaedia Britannica,* 15ed., London, 638-641.

ELIADE, Mircea (1951), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris: Payot, 1968 (2nd edition revised and enlarged).

____ (1961), "Recent Works on Shamanism: a Review Article", *History of Religions* 1, 152-186.

____ 1963, *Aspects du mythe*, Paris : Gallimard, Collection 'Idées'.

____ 1964, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton: Bollingen Series LXXVI.

____ (1970), Mircea ELIADE, book review to *Tracing Shamans: The Story of an Ethnographical Research Expedition*, Vilmos DIÓSZEGI, Anita Rajkay BABÓ, New York: Humanity Press, 1968, *American Antropologist* 72, 1525-1526.

____ 1988, *Les moissons de solstice*, Paris: Gallimard.

____ 1993, Jurnal, vol. 1 (1941-1969), Bucureşti, Editura Humanitas.

OHLMARKS, Åke 1939, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund: C. W. K. Gleerup Publisher.

HULTKRANTZ, Ǻke 1983, "Mircea Eliade: Schamanalogie oder Zauberlehrling?", in *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt am Main: H.P. Duerr (ed.), 161-173.

LAUFER, Berthold (1917), "Origin of the Word Shaman", American Anthropologist, 19/3, 361-371.

NOICA, Constantin, DIACONU, Marin (ed.) 2000, *Despărţirea de Goethe*, Bucureşti, Editura Humanitas.

RACHEWILTZ, Igor de (ed.) 2006, *The Secret History of the Mongols: a Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*, vol. I-II, Leiden-Boston: Brill's Inner Asian Studies, E. J. Brill.

SMITH, Jonathan Z. (2000), "Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's "Patterns in Comparative Religion" (1949-1999), Part 1:

The Work and Its Contexts/*idem.*, Part 2: The Texture of the Work", *History of Religions* 39/4, 315-331, 332-351.

ZNAMENSKI, Andrei A. 2007, *The beauty of the primitive: shamanism and the Western imagination*, New York: Oxford UP.

WASSERSTROM, Steven 1999, *Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton: Princeton University Press.

Kipchak Turkic as a part of the Balkans and Eastern Europe history-geography[1]

SÜER EKER
Baskent University – Ankara
HÜLYA KASAPOĞLU ÇENGEL
Gazi University – Ankara

1. Introduction

The existence of Turkic in the Balkans and Eastern Europe, the Danube Bulghard (the 7th century A.D.), the Khazars (the 9th century A.D.), the Pechenegs, and the Oghuzs (the 11th century), the Cuman-Kipchaks etc. can be considered in two main periods: the Pre-Ottoman period and the Post-Ottoman period. It can be supposed that there are Turkic-speaking ethnical groups among the Huns and Avars (the 5th and 6th centuries) who emigrated from Asia to Eastern Europe. However, the tracks of Turkic in the pre-Ottoman period pose obscure, complex, and difficult linguistic problems (See for Turkic penetration in Europe in Golden 2002: 219, 234; MENGES 1995: 11, 12, 20; KURAT 1992: 45-46, 72-75 et al.).

1.1. The Balkans

Similar to Kipchak *dialect-continuum*, once spoken in Donetsk near the Sea of Azov and in Kamenets-Podolsk region in Western Ukraine, and in Dobruja through Moldova, the varieties of Oghuz, spoken in an area ranging from Anatolia and Thrace to Greece, Kosovo, Macedonia, Bulgaria, Romania and Moldova also comprise a *dialect-continuum*. Kipchak and

[1] This study is limited to Kipchak varieties in the Balkans and Eastern Europe (old Armeno-Kipchak and modern Karay, Krimchak, Urum, Crimean Tatar, and Kazan Tatar varieties), and it does not include Kipchak written languages, used in the Russian Federation, (Bashkir, Karachay-Balkar, Kumyk, Noghay and Kazan Tatar) and spoken varieties.

Oghuz varieties in the Balkans can be observed in Bulgaria, Romania, and Moldova, in which the old Crimean Tatar is widely spoken.

The Balkans has been the contact area of different languages, religions, and cultures since the ancient eras. The Romans, Byzantines and Ottomans had been the sovereigns of this region in the last millennium. In parallel with the attenuation of the Ottoman Empire, the nationalist and separatist political-military developments, triggered by the French Revolution, caused significant changes in ethno-linguistic structure of the Balkans since the 19th century during the Austro-Hungarian Empire expansion. The nation states were established mostly complying with the language boundaries after the numerous struggles had continued so far.

While the region has had continuous ethnical disputes and separation risks as the term 'the Balkanization' refers to, it has also witnessed linguistic contacts among different varieties and languages that are in relation with each other. Therefore, like the Caucasus, the Balkans, also a mosaic of languages and religions, is a well-known linguistic area which has been extensively studied since the 19th century (See TOMIĆ 2006). It is obvious that the linguistic areas are the result of the extensive contact among different languages and cultures. Within the Balkan linguistic area, Turkish is the only language which is not a member of the Indo-European language family. In the historical process, Turkish has been influential by functioning as a superstratum language at different linguistic levels, especially in lexical copies over the regional languages (See the influence of Turkish upon Balkan languages at lexical level in ROLLET 1996). Nevertheless, the effects of other languages on the Ottoman Turkish are limited. Therefore, some researchers consider that the Ottoman Turkish and standard Turkish are not members of the Balkan linguistic area, but they are participant of this linguistic area. (See FRIEDMAN 1982: 1-77).

Balkan Turkic consists of the Rumelian varieties of Turkish, namely Oghuz and Kipchak varieties (see KOWALSKI 1933: 1-28, NÉMETH 1983: 160-172). The prestigious written languages the Ottoman Turkish and then Turkish restrain these two vernaculars.

Even though Turkish has a significant part within the ethno-linguistic composition of the region, it has not developed a consistent existence in the Balkan region. Oghuz varieties ranging from Anatolia to Central Europe through the Ottoman conquests started to retreat from South Hungary to the east in the 17th century, and from Mora to the north in 1821. The invasion of Crimea by the Russians in 1783 and the Turkish-Russian War between 1877-1878 caused Kipchak varieties to retreat from the north towards the south. The speakers of Turkic were exposed to the largest massive

population movements in the Balkans, and Turkic-speaking communities and even the non-Turkish Muslim communities were forced to immigrate massively to Anatolia because of the Balkan Wars, the First and the Second World War.

1.2. Eastern Europe

Kipchak varieties spoken by small communities in Eastern Europe; in Poland, Lithuania, Estonia and Ukraine consist of small islets isolated from the Turkic languages in the east of Europe. The aforementioned countries are the new homeland in which Turkic communities, the Karays and Tatars who have different religions, but speak the same language, have been living for six centuries.

2. Kipchaks and Old Kipchak

The geography of the Turkic languages range from the Dolgan-Nenets Autonomous Region (Taymyria), dependant on the Russian Federation, at the north-south line to the Shiraz Region of Iran; from Manchuria in which isolated Fu-Yü Kirghiz is spoken to the North-eastern part of Europe at the east-west line; to the Baltic Sea, and even the Scandinavian Peninsula.[2] Apart from the marginal varieties like Chuvash, Yakut, and other Siberian languages, Turkic languages in this geography can be classified geographically and genetically into three main groups: *The East (Chaghatay), the North-west (Cuman-Kipchak) and the South-west (Oghuz)*. Kipchak varieties in the Balkans and Eastern Europe are in the west of the Turkic languages map.

It is not possible to find ethnonyms of *Cuman* and *Kipchak* in pre-Islamic period (See the previous usage of the ethnical names of *Kipchak* and *Sir* before that period in KLYASHTORNY/SULTANOV 2003: 134). However, that the Kipchaks are often told with the Oghuz in the *Divanü Lügâti't-Türk,* the encyclopaedic dictionary, compiled by Kâşgarlı Mahmud in 1077, approximately two centuries after Turks conversion into Islam, displays that the Kipchaks had a significant ethno-linguistic unity in the Turkic world in the 11th century (KURAT 1992: 69-75).

Turkic communities that are named as *the Kipchaks* in the Islamic sources are generally known with the ethnonyms of *the Cumans* in the Western sources and *the Polovets* in the Russian sources. In the beginning, Cumans and Kipchak, who are two different communities living close

[2] 'At present the Turkic languages stretch along a latitudinal strip lying roughly between 35^0 latitude N. and the 55^0 latitude N., from the Baltic to Southern Siberia.' (MENGES 1995: 10).

to each other, have become a single ethnic group after Cuman-Kipchak federation was established in the 13th century (See GUMILÖV 2000: 104).

It is known that the Cuman-Kipchaks made political and military contact with the Byzantine Empire, and that Turkic-speaking Cuman-Byzantines lived in the lands of the Byzantine Empire towards the end of the 11th century (See BRAND 1989: 1-25). The Cuman-Tatars, who got involved in the Balkans in the 12th and 14th centuries, had come to this area not from the East, but from the neighbouring steppes, the Down Tuna and the Black Sea (VASÁRY 2005: 146).

The Kipchaks have spread over a wide area in Eurasia and Africa throughout history. The area from Volga to Dnieper, even to the Balkans is called as *Dasht-i Kipchak* (*the Cuman Steppe*) in the Islamic world, and *Cumania/Comania* (TOGAN 1981: 160; KURAT 1992: 69-99; GOLDEN 2002: 225) or *Tartaria* in the Western world. Today, it is still possible to find the toponyms of *Cumania/Comania* etc. in countries where Cuman communities settled down such as Hungary, Romania, Macedonia, Bulgaria and so forth. The area consisting of Western Siberia, the Middle East, Southern Russia, Eastern Europe, Hungary, the north part of the Balkans, Georgia, Egypt and Syria still bears the traces of the ethnic and linguistic inheritance of the Kuman-Kipchaks (See GOLDEN 2006: 16-29; RÁSONYI 1971: 146-147, 150-151).

Even though the Cuman-Kipchaks spread over such an extensive area, they could not establish a permanent political unity. Therefore, there is no common, standard, and sustainable written language tradition. Apart from *Divanu Lugâti't-Turk*, which is the common heritage of all Turks except Chuvash, *Codex Cumanicus,* copied by the Christian missionaries in Crimea at the beginning of the 14th century (1303) is one of the written documents that represent Kipchak best with its text compiled from the spoken language.[3] Writs remained from the Kipchak Khanates in Eurasia,

[3] Two encyclopaedic dictionaries on the history of Turkic languages, *Divanü Lügâti't-Türk* (1077), and *Codex Cumanicus* (1303), the first study on Turkish language in Latin letters and in Latin (and German) language, enlighten the history of Turkish language and culture, and they play crucial roles in comprehending linguistic problems as well as solving them. The fact that one of these works is in Arabic, and the other one is in Latin emphasizes their attachment to Islamic and Christian cultural circles. The mission of *Codex Cumanicus*, which was written by German and Italian ecclesiastics, was to spread Christianity; thus, this work also constitutes an important part of European religious and cultural history (See *Divanü Lügâti't-Türk* in ATALAY 1985-1986, DANKOFF & KELLY 1982-1984; *Codex Cumanicus* in DRİMBA 2000; GRÖNBECH 1936).

UNESCO emphasized the importance and mission of *Divanü Lügâti't-Türk* by declaring the year of 2008 as the thousandth anniversary of the birth of the author of the

Turkic grammar and dictionaries written in Arabic in Egypt, a few religious and secular texts compiled in Khawarezmia and Golden Horde, are the other Kipchak documents belonging to the Islamic period. However, these documents are generally in a mixed language, Oghuz/Kipchak. In these works, it is often disputable whether the elements given in Kipchak are really in Kipchak.[4] The chronicles, religious and juridical documents of the Armenian-Kipchaks who are from the Gregorian communion of Christianity, are the texts representing the real Kipchak written language.

As it was in the past, the speakers of Kipchak varieties, the autochthon inhabitants of East and South-eastern Europe, still constitute an interesting composition in terms of their faith today. Even though the Turkic languages-speaking communities, who are united under the name of Kipchak, have different religions such as Islam, Judaism, or Christianity, they are quite close to each other apart from small differences in their languages, religious terminology, and syntax.

3. The Armenian-Kipchaks and Armeno-Kipchak

With the collapse of the Armenian Bagrationi Empire in the 11th century, the Armenian people started to immigrate to Crimea and they had already established a large colony there by the 13th century. The Kipchak-Armenian theme, starting in that century at the latest, developed through the neighbourhood relationships and commercial affairs. While some Armenians became the speakers of Turkic, some Kipchak speakers committed themselves to the Armenian Church. Therefore, a complex ethnic-religious group occurred (See PRITSAK 1979: 131-140; CLAUSON 1971: 8-9; LEWICKI; KOHNOWA 1957: 153-165). The Armenian-Kipchaks and Armeno-Kipchak are interesting examples of the partnership of languages and religions.

The Armenian-Kipchaks settled down in the Kamenets-Podolsk and Lviv region of today's Ukraine with the Ottoman conquest of Caffa at the last quarter of the 15th century. Armeno-Kipchak, which had been used as the spoken and religious language until the 16th century, reached such a level that it could inherit an important written heritage between the 16th and 17th centuries. Scientists such as GRUNIN (1967), DENY (1957), TRYJARSKI (1968-1972), SCHÜTZ (1998), GARKAVETS (2002) and so forth published Armeno-Kipchak texts, and Tryjarski prepared

work. Similarly, it is necessary to focus on books that combine languages and civilizations such as *Codex Cumanicus* in institutional and international levels.

4 Among the dictionaries and grammar books, written in Egypt-Mamluk zone, *Et-tuhfetü'z-zekiyye fi'l-lügati't-Türkiyye* is the work that reflects Kipchak features most (See ATALAY 1945).

Kipchak-Polish/French dictionary for these texts. Armeno-Kipchak, losing its function in the following periods, faded into oblivion like Egyptian and Syrian Kipchak, and its speakers disappeared in history after they had been mixed up in communities such as Polish or Ukrainian etc.

4. Kipchak Written Languages in the Balkans and Eastern Europe

The westernmost point of the marginal area in which Kipchak is spoken is Finland, and the easternmost point is Manchuria. Modern Kipchak varieties are spoken by many autochthon communities in a large area ranging from the west part of Siberia to Poland, and from Tatarstan to the north part of Afghanistan. Apart from the marginal varieties such as Fu-Yü Kirghiz; Kirghiz, Karakalpak, a part of Kazakh and, all modern Kipchak written languages are the autochthon languages of Europe.

A majority of Kipchak spoken varieties was made different written languages at the end of the 19th century and in the first half of the 20th century through Russian and Soviet language policies. Kipchak, the branch of Turkic languages family that expanded the most extensively, is the official written languages in two independent countries, Kirghizstan and Kazakhstan, and the autonomous regions in the Russian Federation and Uzbekistan. *Kazakh* (Kazakhstan), *Kirghiz* (Kirghizstan), *Karakalpak* (Uzbekistan), *Tatar, Bashkir*, *Kumyk*, *Karachay-Balkar*, *Noghay* (The Russian Federation) are the mother tongues of almost twenty million people. Kipchak written languages are directly in contact with primarily Slavic language; Indo-European, Ural and Paleo-Siberia languages.

Kipchak varieties in the Balkans and Eastern Europe without any functional and consistent written languages cause the numbers of the speakers of *Dobruja Tatar* (Bulgaria, Romania), *Lithuanian Karay*, *Polish Karay*, *Krimcak*, *Urum* (Ukraine), *Estonian Tatar*, *Finnish Tatar*, *Lithuanian Tatar* and *Polish Tatar* to decrease gradually. Therefore, these languages are in danger of becoming extinct. Crimean Tatar, with its crowded population and its strong diaspora, is not in danger of becoming extinct in short term.

Today's western Kipchak written languages and varieties are the successors of the spoken language that is represented by *Codex Cumanicus* together with Kipchak written language in Armenian letters in terms of language features such as *-γ-/-g-*, *-γ/-g > -v-/ -v*; *-γ-/-g-*, *-γ/-g > -y-/* -y (Tatar, Bashkir, Kumyk, Karachay-Balkar, Karay); *u > o, o > u*; *ö > ü, ü > ö* (Tatar, Bashkir); *q- > x-* (Kumyk, Urum) interrogative partide – *mA* (corresponds to – *mA* in Kazakh).

5. The Karays and Karay Variety

Following the Ottoman's first conquest in Rumelia (1352), the Lithuanian Grand Duke Vytautas brought a few hundred Karay families to Eastern Europe, the ancient Lithuania and Western Ukraine, namely the ancient *Galicia* over the Black Sea coast in 1397 and 1398. The Karaites (Karaim Turks/Turkic Karaim), followers of a small religious group, who rejected Judaism and adopted the Talmud faith in the 8th century A.D., constitute small communities in the countries in which they are living today.

Unlike the old Armeno-Kipchak, the language of the Karay was used at home and particularly for religious services, not for commercial and cultural communication with other ethnic groups. In Karay, which has three dialects, namely the *Halych*, *Trakai* and *Crimean*, there are intensively available Slavic and Hebraic lexical copies along with the Arabic and Persian origin copies (See the Trakai variety in KOWALSKI 1929). *Crimean* variety is the closest variety to Oghuz. TEKIN classified Trakai variety in the *qoş*- group together with the Caucasian languages of Kumyk, Karachay-Balkar, and Halych in the *qos*- group variety together with Kazakh, Karakalpak and Noghay (1991: 5-18).

One of the characteristic linguistic features of Turkic is that the morph-syntactical order of bound and free morphemes is identical in all Turkic languages. Armeno-Kipchak and Karay partially diverged from this syntactical common property of Turkic because of their long-lasting, intensive contacts with Slavic languages, particularly with Russian, Polish, Ukrainian and Hebraic religious texts.

There are limited numbers of written documents from Jewish-Karays, and they mainly belong to the recent periods.

The linguistic and cultural importance of Karay can be listed as follows:

- It is one of the native languages in Eastern Europe.
- The Karays are the only Turkic-speaking Jewish community.
- Karay offers significant insights about Turkic-Persian language interactions and the history of Arabian and Persian elements in Turkic.
- Karay has been greatly influenced by Krimchak and Karaite ethnolects of Crimean Tatar as well as Slavic and Hebraic languages.

Therefore, although it is not widely spoken, Karay is an important Turkic language, which has brought together Turkic, Slavic, and Hebraic languages and cultures in the east of Europe for centuries (KIZILOV 2008: 156-157).

The Karays of Poland and Lithuania have preserved their languages and identities although they have been isolated from other Kipchak languages for ages. It is not only because the Jewish-Karays have displayed a resistant social structure towards cultural assimilation, but also it is because Lithuania has been tolerant towards religious and ethnic differences. Slavic vocabulary has not been influential in Karay Turkic since the Karays do not share the Christian faith. The Karay communities have always regarded their languages and cultures as their identity marker, and they have used them as a means to preserve their identity for centuries.

By 1989, the number of the speakers of Karay, living in the old USSR countries, Lithuania (Trakay, Vilnus/Vilnius, Panevejis), Ukraine (Evpatoriya, Feodosiya, Simferopol, Haliç, etc.), and in Poland is totally 2,600 (Musayev 1997: 254-264). According to Arzoz, out of 280 Karays in Lithuania, 150 of them live in Vilna; 50 of them live in Panevezys; and 80 of them live in Troki by 1991. Also, out of 150 Karays in Poland, 50 of them live in Warsaw, Gdańsk, and Varcelova; and 4 of them live in Pele (2008: 56).[5]

In 1997, when the 600th anniversary of the existence of the Karays in Lithuania was celebrated, the number of the Karays decreased to 257 according to the statistics of the same year. In 2002 census, only 45 people informed themselves as *Karay*. With the organizations, founded in 1988, such as *the Lithuanian Karay Society* and *the Karay Religious Society*, Karay is taught in Sunday schools. Lithuania cooperates with Turkish linguists in order to teach Karay children their mother tongue (See *Euromosaic* III 2004: 222, 274). Lithuania has appointed the diplomat Halina KOBECKAITE, whose native language is Karay Turkic, as the ambassador of Turkey so as to display the value they attached to their relationships with Turkey and to the Karay people.

6. Krimchaks and Krimchak Variety

The Krimchaks, a small ethnic and religious group, are the Jews, living in the Crimean peninsula, engaged in farming, and speaking Turkic. Since the Krimchaks are deeply attached to their faith; they use Hebrew as their written language, and they practice endogamy, they had the opportunity

[5] There are various numbers given in different sources concerning the number of Karay-speaking people. For example, according to Kocaoğlu, the term, *Karaim*, which does not emphasize language or ethnic origin, includes other ethnic groups, speaking different languages. Thus, there are 20,000 Karaims in Israel while there are 5,000 Karaims in Egypt. Karay, a Turkic language, is spoken by 230 people in Lithuania, by 50 in Poland, by 1,200 in Ukraine-Crimea, by 680 in Russia, and by 50 in Turkey (İstanbul) (2006: 2). According to *Euromosaic* III, the number of Karays in Poland is 150 (2004: 276).

to preserve their identity until the Second World War. However, the Krimchak people were exposed to ethnic cleansing when German troops invaded Crimea in 1941 and 1942. Survivors of the genocide immigrated to the U.S. and Israel, and some of the rest were assimilated among the Crimean Tatars (OLSON et al. 1994: 402-403). Today, Krimchaks, who are Orthodox Jews, live in the cities of Akmesçit and Karasubazar in Crimea. Their number was 1.448 according to the 1989 census. In the same year, two schools were opened with the training language of Krimchak.

The Krimchaks used an alphabet of Arami origin in their training and education by the beginning of the twentieth century; then, they were forced to use Latin alphabet through Stalin's policies, and Cyrillic alphabet after 1936 just as other Turkic-speaking societies were. The Krimchak, one of the least documented and studied Kipchak variety, is very similar to Crimean Tatar and Karay (See REBI et al. 1997: 309).

7. The Urums[6] and Urum Variety

Known as *Mariupol'skie greki*, *Greko-Tatar* in Russian sources, and as *Greek Tatar* in Western sources, the Orthodox Urums, settled down in Donetsk near the Sea of Azov by being separated from Crimea in 1778-1779. The second-wave migration was between the years of 1821 and 1825, and some Urums coming from Trabzon to Georgia immigrated to the same area later (GARKAVETS 1999: 1-5).

The name of Urum (*Urumnar, Urum alx*) and Turkic language that is spoken by the Urums differentiate this community from Orthodox, but Greek-speaking *Rumeys*. The Greco-Tatars, consisting of two ethnic groups, Turkic-speaking *Urums* and Greek-speaking *Rumeys*, live in 29 villages today (MURATOV 1997: 450; GARKAVETS 1999: 1-2). One branch of the Urums settled in Tselka, Georgia.

According to the 1989 census in the U.S.S.R., the population of Greco-Tatars in Ukraine was 98.570. Almost 45.000 of this population were Urum (GARKAVETS 1999: 5).

Urum, a typical Kipchak language, which is very similar to Crimean Tatar, has more Oghuz elements in the areas near the coast, and it has more Kipchak elements when used in the interior areas as it is with Crimean Tatar before the exile in 1944 (see MURATOV 1997: 450) After the field

[6] The etnonym of *Rum* in Turkish is used to refer to Greek-speaking Orthodox communities, who are the remnants of the Byzantium and who used to coexist with the Muslims. It is typical of Turkish to insert a sound in front of any word, the first letter of which is –r, and this is called epenthesis. *Rum* is thus changed into *Urum* according to the rule. Therefore, the etnonym of *Urum*, combining the Turkish sound system with Orthodox faith, is an interesting synthesis.

studies in Donetsk area extending to the 1970s, texts including Oghuz and Kipchak varieties and a large volume of Urum-Ukrainian dictionary were published (See GARKAVETS 1999, 2000).

8. Crimean Tatars and Crimean Tatar Variety

Tatar is the common name given to the Kipchak people whose native country is Crimea, and who have various ethnic groups and faiths and the Kazan Tatars of the Kipchak people, who are the continuation of Volga Bulgarians. There is no direct connection between Crimean Tatar and Kazan Tatar except that they are in the Kipchak branch of Turkic languages. Crimean Tatar is very similar to Kipchak varieties in the Caucasus rather than Kazan Tatar. However, in TEKIN's classification, Kazan Tatar is in *quş-* group while Crimean Tatar is in the *qoş-* group with the dialects of Karachay-Balkar, Kumyk and (1991: 5-18). Crimean Tatar, defined as Esperanto of Turkic languages, is the most similar Kipchak variety to Turkish due to the political unity for 308 years in the Ottoman period.

Crimea is the homeland of millions of Crimean Tatars scattering around many countries, especially Turkey, after the policy of *deporting the Tatars*, beginning with the annex in 1783, and ending with the exile in 1944. Tatar-Noghay Kipchak population in earlier *Cumania* was totally deported after 160-years-of migration.

Studies on Crimean Tatars and Crimean Tatar are so extensive that they can even comprise a separate discipline.

8.1. Ukraine-Crimea

In today's Ukraine, besides the Ukrainians, there are a lot of different communities having various languages and religions such as Russians, Belarusians, Moldavians, Bulgarians, Hungarians, Romanians, Polish-Jewish, etc. According to the official records, there are autochthon Crimean Tatars and Tatars, speaking Kipchak varieties as well as allochthon Azerbaijanis in the country. According to the results of the 2001 census, the population of Crimean Tatars is 248,200; that of Tatars is 73,300; and that of Azerbaijanis is 45,200. Crimean Tatars are at the fifth rank among the ethnic groups with its population rate of 0,4% across the country. Crimean Tatars are the third largest ethnic group with their population of 2,024,000 in Crimean Autonomous Republic and with their population rate of 12% after the Russians and Ukrainians. The process of Tatars' migration to their homeland, which started in the U.S.S.R. period, has been still going on under Ukraine's strict control and harsh conditions with the migrations to the homeland, beginning in the U.S.S.R. period and after the completion of the project of deporting the Tatars from Crimea.

Crimean Tatar, which was used as the official language of Crimean Autonomous Republic by 1944, is recognized by Ukraine, but it does not have its status before the exile.

Crimean Tatars use Latin alphabet with the additions of the letters of *ñ/Ñ* and *q/Q* to the Turkish alphabet.

8.2. Romania

Dobruja, extending across the Black Sea coast, is a contact area in which Latin-speaking Romanians, Slav-speaking Bulgarians, Altai-speaking Turkic (Turkish/Tatar), Muslims and Christians have lived together in the Balkan Sprachbund for centuries. After the population exchanges associated with the political conflicts in the first half of the twentieth century, the demographic structure of the area has been changed, and a great majority of Crimean Tatars remained in Romania when two-thirds of Dobruja were annexed to Romania.

In the sub-stratum of Romanian Tatar, a variety of Crimean Tatar, there are Noghay varieties, in which Kipchak elements are dominant, and also Tat, very close to Anatolian Turkish. Reflecting the linguistic and cultural variation, the differences among *Noghay*, *Tat*, and *Tatar* who define themselves under the upper identity of *Tatar*, or who do not, have been transferred to the area from Crimea.

Since Dobruja was under the Ottoman government for a long time, Rumelian Turkish and Romanian Tatar coexist in Dobruja. Except Constanza, there are Tatar, or Rumelian Turkish-speaking colonies in the capital Bucharest, Babadag, Tulcea, and other areas. The total number of the speakers of Rumelian and Tatar Turkic is between fifty thousand and eighty thousand according to various sources. According to the results of the official census in 2002, the Turkish population is 32,596 out of 21,698,181 Romanian population, and the population rate of the Turkish is 2% in the general population. The population of Tatars is 24,137, and their population rate is 0,01%.

Tatars (Romence *Tatari*), officially recognized by Romania, and Ottoman Turks (Romence *Turci*) have not been exposed to the official assimilation policy of the country. In Romania, there is a quota for one person in the parliament for each Turkic community, but social and economic conditions, and sporadic settlement pose risks to preserve Kipchak varieties in Romania, and Turkic varieties in Romania are among the extinct languages.

Today, although it is limited, some broadcast is done in Turkish and Crimean Tatar in Romania. In Tatar broadcasts, a mixed language of Turkish and Crimean Tatar is used (See EKER 2006).

8.3. Bulgaria

Bulgaria is a Balkan country which is the most densely populated country with Turkic communities from different religions and sects such as Christian, Muslim, Sunni, Kizilbash, etc. speaking different varieties despite the massive immigrations to Turkey after the Turkish-Russian War of 1877-1878. Only a few thousands of Turkic speakers in South Dobruja are Tatar. In the 2001 census, it was not recorded exactly how many people out of 69,204, who were documented as "Other" nationality, were Tatars.

South Dobruja Tatar is about to become extinct because of some of its speakers' immigration to Turkey; marriages with Oghuz Turks; Turkish being broadcasted in Tatars' houses through satellite televisions; and strong influences of Bulgarian. However, it is still regarded as an opportunity for Bulgarian Tatars to hold increasing relationships with Crimea, the spiritual centre of Tatar nationalism, and with their neighbours Romanian Tatars; and to keep faith in preserving the Tatar identity although they are not as fortunate as their neighbours North Dobruja Tatars (WILLIAM 2001: 299).

9. Kazan Tatars and Tatar Variety

Tatars, who had migrated to Poland, Lithuania, and Estonia for military service, trade, or as refugees, but who live as very small communities today, are relatives of Volga/Kazan and Siberian Tatars, who are inheritors of The Golden Horde Empire and Kipchak khanates. In Finland, there is also a small Tatar community that is officially recognized and classified as autochthon society.[7]

9.1. Poland

Polish Tatars are the remnants of Muslim Tatars, who had settled down in Poland and Lithuania since the 14th century. Since these Tatars had lost their languages in three centuries ago, they have been trying to survive by preserving their religious identities to some extend.

Today, 2,000 Tatars live in Poland with the status of ethnic minority and comprising 0.01% of the whole population. Yet, according to the 2002 census, 495 people, mostly in Bialystok and Trójmiasto, informed their nationality as *Tatar* (See *Euromosaic* III 2004: 276).

[7] Some Tatar merchants, coming from Russia to Finland, which was still a part of Russia at that time, towards the end of the 19th century for trade, settled down in the country and established *the Finno-Tatar Islamic Society* although their number was quite limited. Finnish Tatars can be considered as natives. The Tatar community, which is officially recognized by Finland, and the people of which do not have any adaptation problems in Finnish society, is very enthusiastic about preserving their existence and culture in Finland.

9.2. Lithuania

Muslim Lithuanian Tatars (in Lithuanian, *Litov Tatar*), immigrating to Lithuania between the 14th and 16th centuries during the period of the Grand Duchy of Lithuania, settled down in Hrodno, Minsk, Trakai, and Vilna (Vilnius). Their population reached 200,000 towards the end of the 16th century, but it is claimed that since the tolerant environment during the Grand Duchy of Lithuania could not be achieved after *the Polish-Lithuanian Commonwealth* was established in 1569, the number of their population decreased due to the consequent immigrations.

After the First World War, Lithuania's lands in Belarus were given to Poland and Russia. Also, following the World War II, most of those lands were annexed by the U.S.S.R. This annex means that Tatars, particularly their intellectuals, have been exposed to Stalin's practices (See AKINER 1983: 85; OLSON et al.: 1994: 450).

9.3. Estonia

Estonia is one of the settlement places of the Finno-Ugric peoples. Muslim Tatars came to Estonia either as merchants or soldiers in the Russian army in the 1870s. Estonian Tatars did not have any problems under the Swedish government; on the contrary, they were even given lands.

In Estonia, governed by parliamentary democracy since 1991, the population of the Tatars was 4,058 in 1989, and it was 3,315 in 1997. According to the 2003 census, there are 2,582 ethnic Tatars, comprising 02% of the whole population ofn the country, which is 1,356,045. Out of this population, 1,229 people, that is 47.6% of them, stated that they use Tatar as their native language. The number of people who informed that their native language is Russian is 1,295, and there are 51 people who stated that their native language is Estonian (See ARZOZ 2008: 55).[8]

Estonian Tatars, regarding themselves as the inheritors of Misher and Kazan Tatars, have had religious and social organizations since the 1920s. *The Tatar Cultural Society* was established in the capital city, Tallinn in 1988; *İdĕl,* a cultural organization, was founded in 1995; and *The Estonian Tatar Society* was founded in 1990. Also, courses are offered at Sunday schools to teach Tatar and Estonian to Tatar children and adults (*Euromosaic* III 2004: 105).

10. Influences of Turkish and Results

With their population less than one hundred thousand, the varieties of

[8] During the massive immigrations from Estonia in 1944, a small number of Misher Tatars migrating from Russia and other Muslim and Turkish Russian citizens settled down in Sweden.

Romanian and Bulgarian Tatar, Urum, Karay, and Krimchak, which are Kipchak varieties in the Balkans and East Europe, are among the 'extra small languages' (XS). The Karay varieties in Poland and Lithuania are the 'extra extra small languages' (XXS)[9] (See linguistic features of Turkic varieties in Bulgaria in KOWALSKI 1933: 1-28; KÖPRÜLÜ 1934: 294).

The role and function of Kipchak varieties, which are spoken by a limited population and which are generally comprised of spoken varieties, over other languages in the region is ambiguous, yet Kipchak's limited influences over Oghuz varieties can still be discussed as it is seen in the example of Gagauz (KOWALSKI 1933: 15-26; KÖPRÜLÜ 1934: 306-307).

Today, Kipchak varieties in the Balkans are under the strong influence of the standard languages spoken in the countries including their syntax (See Bulgarian's influences over Turkish syntax in NÉMETH 1965: 108-115). Turkish still continues to influence spoken and written Kipchak varieties, spoken especially in Crimea, Romania, and Bulgaria and to make them more similar to Oghuz through the recent developments in communication technologies and the Crimean Tatar diasporas in Turkey.

Nowadays, there are several risks at different levels ranging from the loss of function to the extinction of the language concerning the Balkan Turkic since they are under the pressure of Turkish and other official and autochthon languages in the region. The risk is lower in a country such as Bulgaria, in which the speakers of Oghuz varieties are comparatively dense, but this risk is higher for the XS and XXS Kipchak varieties, the speakers of which are less than a thousand.

Modern Turkish affects not only Oghuz varieties in the Balkans, but also Kipchak varieties by means of satellite and internet technologies. In these regions, while some speakers of Turkic varieties, who do not want to break their ties with their relative country Turkey, lose their languages, some others strongly feel the increasing influence of Turkish over their languages. The speakers of Kipchak varieties, reflecting the characteristics of their minority languages, struggle with the dichotomy between preserving and using their original languages and cultures and challenging the feeling of linguistic and cultural isolation in society. This dichotomy is quantitatively reflected through visual and written media.

---

[9] Extra small languages are generally specified as such (See JOHANSON 2003):

-They are observed in the peripheries.

-They are isolated compared to their relative languages.

-They are vulnerable to strong foreign influences.

-They are less studied, and they are not standardized.

All the Tatar varieties in the mentioned areas reflect these specifications. (See these specifications for Romanian Tatar in Eker 2006).

Including Kipchak and Turkish, and specified as ‘Turkic Esperanto,’ mixed written languages have been emerging as it is observed in the publications in Dobruja Tatar. With the strong support of diasporas, Crimean Tatars, who similarly try to return to their homeland, have put almost a completely Oghuz written language into practice, including only a limited number of Kipchak lexical data, in which the typical dative case marker *-GA* and the accusative case marker *–nI* are kept to comply with Oghuz.

The influences of Turkish over East European Karay and Tatar are unknown, but some television programmes or similar publicity activities are held by official or civil organizations or institutions in order to make these communities known in Turkey.

11. Results

Just as Oghuz varieties, Kipchak varieties in the Balkans are also a significant part of the linguistic heritage of South-eastern Europe, and the Turkic speakers are the natives of the area sharing the historical and geographical heritage of the region for centuries. However, local Turkic varieties, the number of the speakers of which has been decreasing after the Ottoman Turkish’s retreat from the Balkans, are on the verge of extinction.

The case is not different in the east of Europe. Eastern-European Karays and Tatars have succeeded in preserving their cultures and languages until today, but these varieties are about to lose their last speakers. According to the classification of UNESCO’s *Intangible Cultural Heritage Endangered Languages Programme*, Karay is at the most critical group in terms of extinction, since it is hardly or never transmitted through generations, the number of its speakers has been decreasing, and since it is claimed that there will be no speakers of this language in an estimated course of time. The next stage for Karay is the status of ‘extinct language.’

Kipchak varieties in the Balkans and Eastern Europe are a part of the cultural wealth of the area as it is emphasized by the motto, ‘unity in diversity’ of the European Union’s cultural policies that focus on linguistic, religious, and ethnic diversities.

Therefore, it is necessary that Turkic varieties in the Balkans and Eastern Europe should be evaluated in terms of the policies of international organizations such as UNESCO or the EU and non-governmental organizations concerning the protection of the intangible cultural heritage in the world; and it is also required that projects on Turkic varieties be made, including documentation activities in order to preserve their cultural heritage.

Kipchak varieties in the east of Europe, surviving throughout centuries and reaching today, still continue their struggle to survive at the thin line between existence and extinction as a symbol of the mentioned countries' tolerance, and as a historical reflection of their ideals of multilingualism and multiculturalism with the supports of voluntary and international organizations.

Turkic-speaking Muslims, Christians, Jews, or Jewish-Karays, living together in the east and southern-east of Europe, combine their religions, languages, and cultures with the richness of their diversity, and they unite them in the same single pot.

References

AKINER, Shirin 1983, *Islamic peoples of the Soviet Union*: (with an appendix on the non-Muslim Turkic peoples of the Soviet Union). London: Taylor & Francis.

ARZOZ, Xabier 2008, *Respecting linguistic diversity in the European Union*. John Benjamins Publishing Company.

ATALAY, Besim 1945, *Et-Tuhfet-üz-Zekiyye fi'l- Lûgat-it-Türkiyye*. İstanbul: Türk Dil Kurumu.

ATALAY, Besim 1985-1986, *Dîvanü Lûgat-it-Türk Tercümesi.* C. I-III. Ankara: Türk Dil Kurumu.

ATALAY, Besim 1986, *Dîvanü Lûgat-it-Türk Tercümesi Dizini 'Endeks'.* C. IV. Ankara: Türk Dil Kurumu.

BRAND, Charles M. 1989, The Turkish Element in Byzantium. Eleventh-Twelfth Centuries. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 43, 1-25.

CLAUSON, G. 1971, Armeno-Qıpchaq. *Rocznik Orientalistyczny.* Tom 34. Wiesbaden, 7-14.

DANKOFF, Robert and KELLY, James (1982-1984), *Mahmūd el-Kāšġarī Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luγāt at-Turk).* USA: Harvard University Printing Office.

DENY, Jean 1957, *L'armeno-Coman Et Les "Ephemerides" De Kamieniec (1604-1613).* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

DRIMBA, Vladimir 2000, *Codex Comanicus Édition Diplomatique Avec Facsimilés*. Bucarest: Editura Enciclopedică.

EKER, Süer 2006, Ekstra Küçük Bir Dil Olarak Romanya 'Tatar Türkçesi'. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi.* C. 23. S. 2, 85-100.

Euromosaic III 2004, *Presence of Regional and Minority Language Groups in the New Member States 2004.* Brussel: Research Centre on Multilingualism.

FRIEDMAN, Victor A. 1982, Balkanology and Turcology: West Rumelian Turksih in Yugoslavia as a Reflected in Prescriptive Grammar. *Studies in Slavic and General Linguistics.* Vol. 2. Amsterdam: Rodopi, 1-77.

GARKAVETS, Aleksandr 1999, *Urumi Nadazov'ya istoriya, mova, kazki, pisni, zagadki, prisliv'ya, pisemni pam'yatki.* Alma-Ata: Ukraınskiy kul'turniy tsentr.

GARKAVETS, Aleksandr 2000, *Urumskiy slovnik,* Institut sxodoznavstva i mıjnarodnix vıdnosin "Xarkıvs'kiy kolegium" Tsenter Evrazıys'kix Doslıdjen. Alma-ata: 'Deşt-ı Kipçak'.

GARKAVETS, Aleksandr 2002, *Kıpçakskoye pismennoye naslediye. T.I. Katalog i tekstı pamyatnikov armyanskim pis'mom.* Almatı: Deşti-i-Kıpçak.

GOLDEN, Peter 2002, *Türk Halkları Tarihine Giriş*. Ankara: KaraM.

GOLDEN, Peter 2006, The Turkic Peoples: A Historical Sketch. *The Turkic Languages* (Eds. Lars Johanson, Éva Á. Csátó). London and New York Routledge, 16-29.

GRÖNBECH, K. 1936, *Codex Cumanicus in Faksimile herausgegeben. Mit einer Einleitung von K. Grönbech.* Monumenta Linguarum Asiæ Maiorus I. Kopenhagen.

GRUNIN, Timofey İvanoviç 1967, *Dokumentı na polovetskom yazıke XVI v. (Sudebnıye aktı kamenets-podol'skoy armyanskoy obşçinı)* Transkriptsiya perevod predislovie vvedenie grammatiçeskiy kommentariy i glossariy T.I. Grunina (Pod.redaktsiyey E.V. Sevortyana. Statya Ya. R. Daşkeviça). Moskva: İzdatel'stvo "Nauka".

GUMILÖV, L.N. 1999, *Eski Türkler.* (Çev. Ahsen Batur). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

JOHANSON, Lars 2003, Smaller Turkic languages In: Sherzer, Joel & Stolz, Thomas (eds.) *Minor languages: Approaches, definitions, controversies. Papers from the conference on 'Minor Languages: Coming to grips with a suitable definition'. Bremen, June. (Diversitas Linguarum 3.)*. Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer.

KIZILOV, Mikhail 2008, *The Karaites of Galicia: an ethnoreligious minority among the Ashkenazim, the Turks, and the Slavs, 1772-1945*. Leiden: Brill.

KLYASHTORNY S.G. and SULTANOV, T.İ. 2003. *Kazakistan Türkün Üç Bin Yılı.* İstanbul: Selenge.

KOCAOĞLU, Timur 2006, *Karay The Trakai Dialect In Collaboration with Mykolas Firkovičius (1924-2000).* Muenchen: Lincom Europa.

KOWALSKI, Tadeusz 1929, *Karaimische Texte im dialekt von Troki*. Warszawa-Kraków: Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności.

KOWALSKI, Tadeusz 1933, *Les Turcs et la Langue Turque de la Bulgarie du Nord-Est.* W Krakowie: Nakladem Polskiej Akademji Umiejętnoścı.

KÖPRÜLÜ, Fuat 1934, Şimali Şarki Bulgaristan'da Türkler ve Türk Dili. *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar.* İstanbul: Kanaat Kitabevi, 293-310.

KURAT, Akdes Nimet 1992, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*. Ankara: Murat Kitabevi Yayınları.

LEWICKI, Marian and KOHNOWA, Renata 1957, Le version turque-kiptchak du Code des lois des Armeniens polonais d'apres le m. No 1916 de la Bibliotheque Ossolineum, *Rocznik Orientalistyczny*. Tom XXI. Wiesbaden, 153-300.

MENGES, Karl 1995, *The Turkic Languages and Peoples.* (2nd revised edition) Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.

MURATOV, S.N. 1997, Urumskiy yazık. *Yazıki mira Tyurkskie yazıki.* Bişkek: Izdatel'skiy Dom "Kırgızstan", 450-455.

MUSAYEV, Keñesbay M. 1997, Karaimskiy yazık. *Yazıki Mira. Tyurkskiye Yazıki*. Bişkek: İzdatel'stkiy Dom "Kırgızstan", 254-264.

NÉMETH, J. 1965, *Die Türken von Vidin. Sprache, Folklore, Religion.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

NÉMETH, Gyula 1983, Bulgaristan Türk Ağızlarının Sınıflandırılması Üzerine. Türk Dili Araştırm*aları Yıllığı-Belleten 1980-1981.* Ankara: TDK yayınları, 160-172.

OLSON, James Stuart and PAPPAS, L.B. 1994, *An ethnohistorical dictionary of the Russian and Soviet empires*. Westport: Greenwood Publishing Group.

PRITSAK, Omeljan 1979, Ermeni Kıpçakçası. *Tarihi Türk Şiveleri.* Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 131-140.

RÁSONYI, László 1971, *Tarihte Türklük.* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

REBI, D.İ and AÇKINAZI, B.M. 1997, Krımçakskiy yazık *Yazıki mira Tyurkskie yazıki.* Bişkek: Izdatel'skiy Dom "Kırgızstan", 309-319.

ROLLET, Jacques 1996, *Les Turcismes en Serbo-Croate, Bulgare, Grec, Roumain et Hongrois.* İstanbul: Les éditions isis.

SCHÜTZ, Edmond 1998, *Armeno-Turcica Selected Studies.* Bloomington: Indiana University Uralic and Altaic Series.

TEKIN, Talat 1991, A New Classification of the Turkic Languages. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 5-18.

TOGAN, Zeki Velidi 1981, *Umumi Türk Tarihine Giriş.* İstanbul: Enderun Kitabevi.

TOMIĆ, Olga Mišeska 2006, *Balkan Sprachbund morpho-syntactic features.* Dordrecht: Springer.

TRYJARSKI, Edward 1968-1972, *Dictionnaire Arméno-Kiptchak, d'aprés trois manuscrits des collections Viennoises.* Tome I. Fas. I-IV. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe.
VÁSÁRY, Istvan 2005, *Cumans and Tatars: Oriental military in the pre-Ottoman Balkans. 1185-1365*. Cambridge: Cambridge University Press.
WILLIAM, Brian Glyn 2001, *The Crimean Tatars: the diaspora experience and the forging of a nation*. Leiden: Brill.

Electronic Sources

http://www.recensamant.ro/pagini/rezultate.html#
http://www.ukrcensus.gov.ua/eng/results/general/nationality/
http://www.nsi.bg/Census_e/Census_e.htm

Ritual and state in contemporary Mongolia. The case of Chinggis Khan

MARIE-DOMINIQUE EVEN
Groupe Sociétés, Religions, Laïcités, CNRS – Paris

Introduction

Modernity has been long thought of as a process that would eventually dissolve religion. Industrial and urban societies were freeing themselves from the sacred, from religious and mythic representations. Modernity had disenchanted, demystified our world according to Max Weber. When analyzing contemporary religious phenomena it has been assumed that modernity implied a decline of religion, or even that religious phenomena are discordant with our modern civilization.

Today, though, religion is gaining more visibility, including various forms of religiosity that exist outside the established or institutional religions, and appears as an important component of modern societies. Already Luckmann argued in 1967 that if institutional religions were losing ground, various new, "invisible" forms of religiosity were present. The secularization paradigm "more modernity implies less religion" is therefore much debated. Some even deny the idea that in our modern world secularization has taken place, or that religion is "back", since it would imply that religion has been absent from modern societies.

Secularization itself is a concept uneasy to define in a way that would be accepted by most specialists. In Western societies, the term secularization refers mainly to the end, in different variants, of the authority of the Church on several social institutions, which are transferred to secular organizations or to the state. Such secularization allowed social behaviors and cultural representations to become emancipated from religious rule. Secularization concerns in the first place the legal and social system (DOBBELAERE,

1981), and does not imply that all the individuals have a secularized consciousness. The respective evolutions of society, of individuals, and of religious institutions do not always coincide. In Charles TAYLOR's views (2007), our "secular age" is in fact characterized not by an absence of religion, but rather by the plurality of options – religious, spiritual, anti-religious – that secularization has made available. Traditional faiths are only some of many possibilities that we can use to make sense of our lives. Secularization does not result in a loss but on the contrary in the opening of new possibilities. It changed our experience of the world, our frame of thought.

In this perspective, it can be assumed that modern western countries are generally secularized, but what about post-Communist societies? These societies have been deeply transformed, politically and economically; they have been industrialized, urbanized, and modernized. Under Communist rule religion had not only lost its influence on the state and as a provider of norms for society, it had been excluded from the social and political spheres for several decades. So-called atheism was the new norm. However, were these societies as "secularized" and as "modern" as they appeared?

Indeed, despite modernization and atheism, populations have since turned back to their traditional beliefs, and for some, adopted new ones as soon as the political circumstances have allowed it. In Mongolia if young people tend to reinvest less in the old institutional Buddhism than their elders, they are also more susceptible to convert to new religions, mainly to becoming Christians. Although these societies share some common features (official atheism, post-communist religious revival), there is much variation in the patterns that can be observed, as underlined by Siniša ZRINŠČAK: being more or less religious today depends heavily on the socio-cultural and political history of each country. Hungary and Germany differ from Russia and Poland, and of course from Mongolia. The political environment is of course decisive: in Mongolia a survey carried out in the middle of the 1980s indicated that over 80% of the Mongols had nothing to do with religion or were indifferent to it, whereas a survey conducted in 1994, four years after the democratic transition, indicated that already over 70% considered themselves as believers of some sort (TSEDENDAMBA, 13, 59-60). In the Communist era being religious was socially unproductive, to say the least, while today it is the mere words "secularization" or "laicity" that for many hold a negative connotation. After decades of communism, the separation of church and state, a principle written in the new constitution, is now perceived as a guarantee for religious freedom.

With the reopening of many Buddhist temples[1], the return to the centre of the stage of the figure Chinggis Khan is one of the most obvious ideological changes that have happened in Mongolia following the collapse of Soviet Union and the instauration of a democratic regime after 1990. From the celebration of the 750th anniversary of the writing of the *Secret History of the Mongols* down to names of pop music bands, hotels or vodka brands, from the huge ceremonial complex dedicated to him and two of his successors, the khans Ögedei and Khubilai, built right in front of the Government House just where the mausoleum of the heroes of revolutionary Mongolia used to stand[2], to his portrait engraved on the side of the mountain on the southern side of the capital city replacing the initials of the Mongolian Popular Revolutionary Party (PPRM), Chinggis Khan is everywhere.

This came after decades of deliberately ignoring the role the Mongolian emperor played in world history, s a ruthless invader, and in Mongolian history as a feudal leader that restrained the development of the Mongolian people. In their studies, foreign specialists such as C. BAWDEN, I. de RACHEWILTZ, F. AUBIN and C. KAPLONSKI, to cite but a few, have been discussing the ways Chinggis Khan has been presented by Soviet and Mongol historians, the prudent re-evaluation of his legacy that started in the 1960s, including the noteworthy failure - in the midst of the Sino-Soviet dispute – of the 800th anniversary Chinggis Khan's birth, as well as the "Chinggismania" that spread after 1990 and the selective omissions in the new historical narrative developed in opposition to the socialist one by the recent Mongolian historiography.

What I would like to address in this paper is the ritual and religious aspects pertaining to the post-Communist commemoration of Chinggis Khan and appearing in parallel to the new, myth-like historical narrative that is developing. A form of sacralization of the historical figure is taking place with the support and participation of successive governments in their attempt to build a new symbolic and ideological framework for the post-Communist Mongolian state. The administration has not relinquished all

[1] On the Buddhist revival in Mongolia after the shift to democracy in 1990, see articles (accessible on line) by Z. MAJER 2009; K. TELEKI 2009. "Building on Ruins, Memory and Persistence: Revival and survival of Buddhism in the Mongolian countryside". *Silk Road* 7, 64-73; WALLACE, V.A. 2008. "Mediating the power of Dharma: 'The Mongols' approaches to Reviving Buddhism in Mongolia". *The Silk Road* 6/1, 44-53.

[2] The mausoleum was destroyed in August 2005. Lamas were invited to perform a special ceremony before the bodies of D. Sükhbaatar et Kh. Čoibalsan – the latter had been instrumental in the destruction of Mongolia's Buddhist church in 1937-1938 – were removed and cremated.

his influence in these ideological matters although civil society does play today an important role through its demands concerning the restoration of Mongolian history and culture (for instance concerning the swift reopening of Buddhist monasteries, the partial reintroduction of the Uighur-Mongol "old" script or the revival of sacrificial ceremonies to sacred mountains or to Chinggis Khan). The collapse of the socialist institutions in Mongolia has resulted in a loss of sense and of values. Furthermore, the forced Sovietization and above all the political great terror culminating in 1937-1938, echoing the Russian one, had stripped Mongolia of a great part of its cultural heritage and of its human intellectual resources. If the existence of Mongolia as an independent nation in the 20th century has been eventually achieved, it is at a high price and only for part of the Mongols. The Mongol minorities in Russia and China are being assimilated. In such a context, Mongol historians have focused on their glorious but neglected past and made up for the biased restrictions imposed on the history of Mongol conquests by Marxist ideology – and Russian national sensitivity. Severe criticism of Chinggis' rule at home and abroad started after the turning point of the 7th congress of the Mongolian People's Revolutionary Party[3]; after the 2nd World War, the new Mongolian intelligentsia that replaced the scholars lost in the political repression of the 1930s, had to adopt a Soviet reading of their own history. With the crumbling of the Soviet Union, Mongol specialists got access to a wider range of literature produced abroad on their own history (an opportunity seen as a national need: in 1999, President Bagabandi granted funding for translating major foreign studies on Chinggis Khan), so that they should be in a position to present a more balanced picture of their own history[4]. Yet they are also actors in an ongoing historical process and in elaborating new ideological foundations to replace the Communist ones, they are drawing heavily upon the past and using it as a tool for this new purpose. Many local historians and specialists, who are the contributors to this memorial process, tend to reinterpret and «re-enchant» this past and to construct a new master narrative in opposition

[3] In contrast during the first years of the revolutionary regime instaured in 1921 were produced several publications linked to Chinggis Khan ,thanks to the Institute of Manuscripts founded the same year. Its director, ŽAMIYAN, started in 1928 research in the Khentii montain to identifiy some of the place names mentionned in the *Secret History of the Mongols* (cf. TSEREN 2002).

[4] B. BATBAYAR (1999, 2006), better known under his pen-name Baabar, was the first Mongolian intellectual to write a valuable history of Mongolia using freely western scientific studies on the topic. The fact that he was not initially a trained historian himself is worthy of a remark and testifies to the difficulty for the academic institution to end the self-censoring of Soviet times.

to the previous one, having obvious difficulties distancing themselves and applying the deconstructive and «disenchanting» process of critical historiography to their own history[5]. Involved as they are in recovering long lost traditions and feeding them to the state and to the civil society in need of symbolic reconstruction, they are in fact helping to forge the new memory of the nation, re-enchanting the past in order to successfully confront the present[6].

The fascination for Chinggis Khan abroad has played a role in comforting the new narrative. The title of «greatest personality of the last thousand years» granted to Chinggis Khan by *Time* magazine was a important international recognition that authorities in Mongolia do not fail to mention. As did President Bagabandi in a speech broadcast in 2002 (on the 840th anniversary of Chinggis' birth) and reproduced in *Čınggis Khaan*, *Mongolčuudiin ündesnii bakharkhal, sür süld* [Chinggis Khan, national pride and tutelary spirit of the Mongols, pp. 5-8]. Several examples of the new historical narrative can be found in this collection of articles and material produced on Chinggis Khan since the 1990s and published by the committee for the celebration of the 840th anniversary of his birth. The book by the American anthropologist Jack WEATHERFORD (*Genghis Khan and the making of the Modern World,* 2004) is a recent and important illustration of the impact of Westerners taking a fancy for Mongolia can have on the Mongols. Himself an American anthropologist working on Amerindian societies, J. WEATHERFORD has produced, with the support of Mongolian scholars and state officials, a hagiographic account of the enlightened and progressive rule of Chinggis Khan, bringing a foreign "scientific" legitimacy to the new national narrative[7].

[5] As Tony JUDT, in his recent book on Post-War Europe (cited here in its French translation : *Après-guerre. Une histoire de l'Europe depuis 1945*, trad. P.E. DAUZAT, Paris Armand Colin, 2007) explains that unlike memory, which tends to confirm and strengthen itself, history contributes to "disenchanting" the world, as most of what history has to offer disturbs or perturbs.

[6] Chinggis Khan is also used in building up their new historical narrative by the Buryat Mongols, although these had remained on the margins of the Mongol empire and history But i In view of the geographical proximity of the Khentei, base of the Chinggisids, with Buryatia and of the special marital relations between Chinggis' lineage and ancestral clans of the Buryats, some intellectuals claim that Chinggis was indeed a Buryat, and consequently they reconnect the sacred center of the Mongolian empire with localities on the Buryat territory. See AMOGOLONOVA and SKRYNNIKOVA 2006, 266-269.

[7] See WEATHERFORD 2004. The book was first published in a Mongolian translation. A small article by L. SELENGE (2005), an eulogy to the eulogist, published in one of these new Mongolian journals dedicated to Chinggis Khan praises the scientific

Historians have gone further than acknowledging Chinggis' political and legal heritage regarding Mongolia or the positive aspects of Mongol rule, such as the development of links between Asia and Europe that boosted trade and cultural and technical exchanges. In their re-appraisal of history, Chinggis' action is treated as only positive and is reflected as such in the judgment by political leaders and ordinary citizens, including Buddhist monks who share a similar national pride. President Bagabandi and Defense minister Gurragchaa both insisted in their 2002 respective speeches (the latter pronounced his on the 3rd of May at the laying of the first stone of the new ceremonial complex for Chinggis) see *ibid.* 19-21*)* that the Mongol emperor's conquests provided peace in many states and greatly contributed to Central Asia's civilizations; that he favored good relations with his neighbors and would only fight in order to duly take revenge or crush anyone threatening peace between nations; that he laid the foundations for a democratic society, and that "his teaching should be learned and his example followed by his heirs, *i.e.* the Mongol nation". At the ceremony, lamas from the main monastery were present, reading *sūtra*, making incense offerings and invoking good fortune (*dallaga avakh)*; then, still in the Buddhist way, the three major figure of the state – the president, the speaker and the Prime Minister – put tea, ceremonial scarf *khadag*, powder of stone, etc., in the foundation hole.

Some Mongolian scholars have proposed to use the universal ideology that Chinggis developed from the worship of Tenggeri (or *tenger*: "sky; heaven") the base of a new universal ideology or religion: as a product of the first "globalization" going back to the time of the Mongol empire, Chinggis' religion would fit the needs of humanity that is going today through a new globalization. This is, roughly summarized, the proposition of one of the most eminent Mongolian historians, Sh. BIRA[8]. Such insistence on the universal value of Chinggis's global spiritual heritage by the Mongolian intelligentsia reflects a desire to counterbalance with the Mongol's own values – recently recovered – the strong foreign influence that is sweeping the country today, especially the influence of Christian religion's various denominations that are intensively spreading their gospels in Mongolia for the first time.

By discarding or downplaying any negative aspect of the historical figure of Chinggis Khan, by turning him into the untouchable founding

background of the author and the importance of his work popularizing and defending Chinggis Khan and the Mongols in the West.

[8] See BIRA 2004 on "tenggerism" and modern globalization.

father of the modern Mongolian nation, the herald of today's values and the solution to the present needs, the new historical narrative is eventually turning him into a myth. Ritual and religious features present in the official ceremonies associated to Chinggis Khan that develop up to state level contribute to strengthening the new myth as much as they depend on it.

Of course, the existence of rituals concerning Chinggis Khan is nothing new among the Mongols. After his death, and parallel to the family cult going on at the camps of the various khans and princes of the imperial lineage, an official cult was set up in the Khentei mountain area, birthplace of Chinggis khan, where lie the graves and sacrificial places of the Chinggisids and their ancestors. A group of people taken from various tribes and headed by a prince of the imperial lineage was eventually put in charge of various regular sacrifices to the spirit Chinggis Khan. The cult was centered on worshipping various sacred objects and representations of the khan that were preserved in the *ordo*(s), the royal camps of his main wives, and especially his black war standard (*süld* or *tugh*, made of horsehair), the support of the royal lineage tutelary spirit (*süld*) to which Chinggis Khan offered sacrifices. Khubilai Khan moved the centre of the empire from Kharakhorum in Mongolia to present Peking in Northern China. There, under the Yuan dynasty he founded, a sinicized form of ancestral cult was also established next to the Mongolian form. Once the Mongols, chased from China by a new dynasty (Ming), had returned to their life in the steppe, Chinggis' shrine was used as a source of political legitimacy by the pretenders to the throne. Mongol chronicles mention how the pretender had to bow to the spirit of Chinggis for recognition. Following the migrations of the Mongolian khans after leaving Peking, the imperial shrine ended up around the 16th century in Southern Mongolia, and settled definitively among the Ordos Mongols (named after the shrine's "tents", *ordo*). It went on with some adaptation, still in the hands of a special community, called Darkhad ("exempted of taxes and duties"). Today the "imperial precinct" (Ezen Khoriy-a) comprising the formely scattered Eight White Tents, is located in the Ordos league of Inner Mongolia in China (due to the important Chinese colonization the league was turned into a Chinese town *shi* some years ago). In 1954, the Chinese Communist government had decided the construction of a hall to house the tents and relics, against the will of the Darkhad who had earlier on, at the time of the Chinese Republican government, already refused such sinicization of the Mongolian sanctuary. However, this time, the previously scattered sacrificial mobile tents and their relics were definitively installed inside a building. The site was badly

damaged during the Cultural Revolution and most of these relics have since been replaced by copies[9].

The Chinese government, under the guise of honoring the great Mongolian hero, has in fact cleverly assimilated the Mongolian conqueror as a hero of China *(zhonghua)*, claiming Chinggis Khan as the ancestor of a "Chinese" dynasty, the Yuan, albeit being a foreign dynasty that conquered China and ruled over it for many years. If the Mongols are in appearance the masters of the cult, with the Darkhad still performing ceremonies to Chinggis Khan, it is in a restricted form and in accordance with the instructions of the Chinese authorities. Progressively, the local Mongols have lost the battle, first territorially because of the advancing Chinese colonization of Mongolian land, and second culturally as the place is been turned into a folkloric and exotic attraction park benefiting the new Chinese tourist industry.

While Chinggis' main or imperial sanctuary was among the Ordos of Southern (or Inner) Mongolia, the veneration of standards existed also among smaller Chinggisid rulers in Northern and Southern Mongolia, traces of which were preserved until the great terror policy of 1937-1938. The standards, when kept in monasteries, were destroyed together with the monastery. The Duke of Luu's standard, one of the well-known white state standards, symbol of the khan's unifying power, in western Mongolia, was kept inside a specific tent (black standards should on the contrary be kept outside). It was eventually preserved in the National History museum of Mongolia. Mongol anthropologist S. DULAM provides, in his detailed study of Chinggis Khan's state symbols, much useful information on the location, aspects and regular worship of the white and black standards before the Revolution.[10] Among other things, offerings for the white standards consisted of a sheep and milk products; monks took part and read prayers; as for the wrathful black standards, they were offered a brown goat and blood, and were the object of many taboos. An important feature of the ancient standards, underlined by S. DULAM, is the presence inside of a small object or doll representing the spirit that animates the standard. In other words, standards can be defined as consecrated, or animated, supports for protector spirits of the Chinggisid rulers, hence their political dimension. As for the difference between white and black standards, it could be analyzed in terms of the opposition between ancestral spirits

[9] Main references: ŽAMSARANO C. 1961 [1910], SAINŽARGAL and ŠARALDAI 1983, E. CHIODO 1993, L. Qurca-Baghatur SOLONGHOD 1999, C. ATWOOD 2004, 161-165.

[10] See B. RINČEN 2002, 382-383 and S. DULAM 2006, 9-43, 113-142.

that are addressed by elders for general protection to the community, and shamanic spirits that are invoked and incorporated by shamans in order to fight enemies in this world or the other.

The softening of the Soviet regime in the 1950s allowed for more boldness among Mongolia's new intelligentsia. In 1962, at the time of the Sino-Soviet dispute where Mongolia sided with its Soviet mentor, the Chinese government decided to celebrate with ostentation the 800th anniversary of Chinggis' birth at the Ezen Khoriy-a sanctuary in Inner Mongolia. When Mongol historians suggested organizing Mongolia's own celebrations with an academic conference, the erection of a stele commemorating Chinggis Khan at his birthplace in the Khentei area, and issuing special marks, the Party first approved a low-key celebration, but the Soviet Union condemned such display of nationalism. Chinggis was just a brutal invader whose offspring imposed the "Mongol yoke" on the Russians. Moscow accused the Mongols of giving in to a Stalinian form of personality cult and the Central committee secretary Tömör-Ochir was held, responsible and dismissed. The stele in a far-away mountain survived and was not destroyed, but none dared raise the "affair" anymore but *à mots couverts*. On the topic of Chinggis Khan, the Soviet historiography approach was the only acceptable one, resulting in much bitterness on the Mongol side (cf. BAWDEN 1989, AUBIN 1993, RACHEWILTZ 1994, BOLDBAATAR 1999).[11]

In her study of the Chinggis fever that hit Mongolia in the beginning of the 1990s, F. AUBIN (1993) argues that Chinggis Khan, who used to be only an ancestor for his lineage, was becoming at the time a hero for the whole nation. In fact, before 1990, Chinggis Khan was more than a simple family ancestor for the Chinggisids. In view of the important place he occupies in the history of the Mongols and of their neighbors, mirrored in scholarly works as well as popular literature, and in view of the political – albeit reduced – legitimacy Chinggisids were enjoying in society several centuries after, at times when both Manchus and Buddhism dominated the stage, it is

[11] On the attempt by the Mongolian People's Republic's historians to organise Mongolia's own celebration, and the following political downfall of D. Tömör-Očir, Politburo secretary at the time, a detailed description of the events has been provided many years later (1990) by the historian Iščamts (*Dorno Dakhinii sudlal* 1990, 2, 93-100). The 1962 conference papers were confiscated by the authorities before their publication, but see the text of Ts. DAMDINSÜREN's communication for which he was himself criticized (as he expressly denigrates the Russian Marxist historians' presentation of Chinggis Khan as barbaric and wild, a far cry from the scholarly research of their predecessors), and the interesting foreword by his disciple R. OTGOONBAATAR (DAMDINSÜREN 2002). See BAWDEN 1963.

difficult to ignore its national dimension. Chinggis was still a landmark for the Mongols as a nation, at least an emblem of Mongol identity, even in the absence of a Mongolian political project. Actually, beyond the displayed universality of Buddhism and the political integration in the Manchu empire, identities were very much alive. The multinational character of the Manchu empire (a common feature of steppe imperial polities) helped maintain local identities and, in the case of the most significant groups, national identities. Consequently, while Chinggis' descendants might have played a leading role in the official ceremonies held at his sanctuary, and while some of the rituals might have been restricted to them only, most of the ceremonies were attended by ordinary pilgrims bringing their own offerings, taking part in the final sprinkling of kumys and sharing with the descendants of Chinggis Khan the prosperity associated with performing these ceremonies. As is clear from the descriptions and wordings of the ritual, from historical chronicles such as the *Altan Tobci*, Chinggis became after his death an "object of worship", a *šuteen*, for the Mongolian nation, that he had (re-)founded and that he had led to the conquest of the known world. His cult concerned of course the Chinggisid nobility that produced Mongolia's big and small rulers until the 20th century, but also its subjects, i.e. the Mongol nation inherited from Chinggis and shared among themselves. As the divided Mongol rulers one after the other submitted to the Manchu power or were forcibly conquered, the state dimension of Chinggis' cult disappeared together with the independent Mongolian state (*tör*). This does not imply that its national dimension was lost[12]. The veneration of Chinggis khan remained a Mongolian institution in Ordos for the Chinggisid vassals of the Manchu emperor and for their subjects; we mentioned above that in Northern Mongolia, some local rulers' standards were still worshipped. National feeling is attested, for instance by the "Blue Chronicle" (*Köke sudur*), a Chinggis Khan-inspired 19th century work of historical fiction authored by the southern Mongol Inzinasi; or in the 1930s, when crowds of Mongols, nobles and ordinary people alike, were posted along the way when Chinggis' relics (the Eight White Tents) were moved from his sanctuary in Ordos further west to Kumbum monastery, because of the Japanese threat on Inner Mongolia. The return of the relics to Ordos after the war became a pressing demand of the Mongols, and not restrained to the nobility: in April 1954, as notes C. ATWOOD (2004), the return of the khan's black banner at Ezen Qoriy-a was a personal triumph for the Inner Mongolian communist leader Ulaanfu.

[12] SCHARWZ (2006) rightfully underlines that the two notions of state and nation are not interchangeable and that the latter was more enduring than the former.

In post-Communist Mongolia, a new form of cult can be associated with Chinggis Khan, the cult of Mount Burkhan Khaldun, in the Khentei, itself linked to the worship of the black standard. S. DULAM draws attention to the similar taboos concerning both the black standard and the Burkhan Khaldun *(ibid.* 41, 159).

Chinggis, as related in the §103 of the *Secret History of the Mongols*, was able to escape from his enemies by hiding in this mountain. He decided that he would worship thereafter the mountain, praying, kneeling and sprinkling kumys (mare's milk) everyday, and he entrusted his descendants to keep this worship going. The area itself is close to his birthplace and most probably to his last resting place, the precise localization of which is yet to be discovered. In Mongolia, mountains are traditionally associated with the cult of one's lineage ancestors: their burial places were often located on the side of mountains overlooking the territory of their descendants. With the spread of Buddhism, the cult of sacred mountains changed; the specific connection to one's own lineage faded; ancestors were replaced by generic local spirits already developed in Tibetan popular Buddhism, such as the spirit-masters of the aquatic world (*lus*, tib. *klu*) or the master-spirits of the ground (*savdag*, tib. *sa bdag*). Lama's regulated mountain or hilltop sacrifices, declared the spirit or deity as "protector of the Religion", and made ~~u~~ specific texts in Mongolian to accommodate the lay people's demands and traditional beliefs[13]. Yet the cult of mountains did not become fully buddhicized: today still it reflects pre-Buddhist views, such as the exclusion of women from the sacred worship space at the top: a practice going back to the clan collective sacrifice to the ancestors, from which people from other clans were banned – and by virtue of the exogamic rule this included all the brides and wives of the clan members. During Manchu suzerainty official cult of the major mountains was also organized. The local Manchu representative took part in it and the emperor even granted to the mountain spirit-master an "allowance": the money was buried in a hole next to the sacrificial place. When Mongolia recovered its independence in 1911 as a theocratic regime headed by the Bogd Khan (the 8th Žebtsündamba Khutugtu, the most prominent incarnate lama of Northern Mongolia), new regulations for worship were established. The cult lasted for some years after the instauration of a Revolutionary regime in 1921[14]. It was officially

[13] On the cult of sacred mountains in Mongolia, see M. Tatár (1976). Of the two rituals presented and translated by the author one deals with the new regulations adopted by the Bogd Khan. The cult of the four sacred mountains surrounding Khüree, «Monastery», ancient name of Ulaanbaatar, has been more recently studied by S. DULAM, including some of its post-Communist developments (2004).

[14] According to SÜKHBAT 2004: xx, the official cult ceased in 1924, after the

forbidden by the authorities in 1929: the ritual objects were confiscated and the cairn on which the sacrificial offerings were arranged was destroyed.

In April 1995, the Mongolian head of state P. Ochirbat, the first Mongolian president to be elected in a national election, re-established the state cult of Mount Khan Khentei ("Royal Khentei"), the other denomination of Chinggis Khan's Burkhan Khaldun, and of two other sacred mountains: Otgontenger in the western Zavkhan province, declared by the Buddhist Church to be the abode of the deity Vajrapani, protector of Mongolia[15], and Bogd Khan, on the southern side of the capital. In comparison with Buddhist practices, the ban on the mountain cult lasted over 65 years (1929-1985), imposed earlier and lifted later, and was not even partially allowed. This can probably be explained by political and institutional aspects, more incompatible with the new regime than personal faith.

In his decree n° 110, dated 16th of May 1995, President Ochirbat indicated that his decision followed the demand of the Mongolian people and the "order of the Khan": "I support the initiative of many citizens concerning the restoration of the ancient cult of the Bogd Khan, Khan Khentei and Otgontenger mountains, in accordance with the laws of the Mongolian state and suited to present times. 2. I consider appropriate that during the cult of Mount Khentei, the sacrifice to rejoice the black banner of Mongolia's armed forces be accomplished, as ordered by Chinggis Khan".[16] In 2004, a new presidential decree (n° 57, 23/04/2004) was issued by N. BAGABANDI to replace the previous one. It included in the list of the mountains the Dari *ovoo*, the famous Altan *ovoo* in Dariganga territory (province Sükhbaatar), that first received a state cult under the Bogd Khan after the local population submitted to the Bogd Khan. In the new decree, the is no mention anymore of worshipping the black banner together with

death of the Bogd Khan, but a Buddhist worship continued for awhile, on and off, until the 1930s purges.

[15] WALLACE 2008: 49-50. Chinggis Khan is also considered as the first Mongolian emanation of Vajrapani by the Buddhist institution, attesting to one of the Church clever ways to link Buddhism and the state. Two volumes of documents and archives concerning the worship of this mountain have been edited by the monk P. Süxbat (lama Luvsan Daržaa): see SÜXBAT 2004.

[16] The Mongol text: 1. *Mongolčuudiin ertnees naaš Bogd Khan uul, Khan Khentei uul, Otgontenger uuliig taiž irsen ulamžlaliig sergeen deerkhi uulsiig zarligaar togtooson Mongol Ulsiin khuuli züiliin bičigt zaasaniig khargalzan edügee cagiin baidald niitsüülen taikh talaar olon tümnees gargaž baigaa sanačilgiig demžisügei – 2. Khan Khentei uuliig taixad Čingis Khaanii zarligiig ulamžluulan dagaž, Mongol ulsiin bükh tsergiin khar süldiig tsengüülen takhikh yosloliig khamtatgan güitsetgekh-ni züitei gež üzesügei.*

the cult of Mount Khentei and the text reflects more consideration for the Buddhist institution and values[17]

The initiative to revive the ancient ceremonies to local mountains and rivers came from the civil society as early as 1992: mainly artists and intellectuals, the Mongolian World Society, the Dashchoilin monastery opened in 1990 and one of the main monasteries in the capital, and Mongol environmentalists[18]. According to S. DULAM in his 2004 study on the cult of the four mountains surrounding Ulaanbaatar, the initiative by private people organizing themselves in new forms of non-governmental organizations, such as the Mongolian Green Movement *(Mongoliin nogootonii khödölgöön)*, was well received by authorities. In 1992, a first sacrifice took place on the Khentei Mountain. In 1994, ceremonies were organized on Mount Bogd khan ("Duke Tsetsee") near the capital for the 355th anniversary of the founding of the capital, originally a monastic city.

Although the Buddhist Church has secured for centuries its participation in the local mountain worship and have consequently buddhicized it, shamans are today regaining some ground[19]. There were two senior *(zaarin)* shamans at the 1998 worship, both men: D. Balžinyam, a 5th generation Uriangkhai (Tuva) shaman, and Tseren, a Buryat from Mongolia. In their language, along with all the many individual spirits and "skies" *(tenger)*, we find Chinggis Khans's sky, which gave to the Mongols strength and ability during their conquests[20]: "Chinggis, says Balžinyam, had the "secret

[17] Cf. SÜKHBAT 2004: xix, xxiv-xxv. The Bagabandi decree forbids any blood sacrifice and recommends that respect be shown to the state and its representatives of the state, «including the honorable monks». Yet the decree leaves the decision to have monks reading scriptures and performing rites to the local people's parliament.

[18] Due to the religious views Mongols hold about nature and the spirit-masters inhabiting the localities, environmental issues in Mongolia are closely associated with spirituality. Sacred mountains, as other mountains and hill tops or springs, used to be protected from human activity on religious grounds. In 1992, the first ceremony to be held on Burkhan Khaldun (Khentei) was organized by the Green Movement. They also organize with a Buddhist monastery a yearly circumambulation of the Bogd Khan Mountain, south of the capital, that last three days.

[19] It should be noticed that among the Buryat Mongols, whose religious life has preserved more pre-Buddhist features than in Mongolia, the collective sacrifices *(tailgan)* made by a clan or a local community to ancestors and local spirit-masters are conducted by community elders rather than shamans. These deal mainly with cure, divination and evil spirits. The present participation of shamans in state worship is therefore a modern feature in Mongolia reflecting the new status of shamanism as the «root religion» *(yazguur šašin)* of the Mongols, and what is more, Chinggis's own religion. Hence their central place in such official rituals.

[20] D. BALŽINIYAM 2005: 37, 42. Balžinyam was officiating at the ceremony that

power of the blue sky". Thus, the shamans recognize him as a shamanist "even though he respected other religions". They explain the shamanist tolerance towards the major religions by the similarities it shares with them[21] and some, as a few Mongol intellectuals (see above) consider that the cult of Tenger could become the universal religion that our present world needs. In this perspective, Buddhism is seen as a foreign religion, and does not have its place in ceremonies concerning Chinggis Khan. For instance, when the private Ikh Zasag University (university of the "Great Law", a collection of laws under Chinggis Khan) organizes ceremonies in honor of Chinggis Khan, such as the one that took place at Khödöö Aral in June 2001 for erecting a shrine with nine yurts *(ger)*, nine white banners and five black ones, or the one that took place in 2000 in the University compound, shamans only officiate[22].

The mountain worship ceremonies had to be recreated by local historians and ethnologists basing themselves on old manuscripts and other archives. During the ritual organized at Burkhan Khaldun in 1995, ethnologist Kh. NYAMBUU helped restore the ritual. He was present in person and was explaining to the participants how to proceed. At the 1998 ritual, it was S. DULAM, anthropologist and poet, who was the scientific advisor. We can point here to a difference with similar rituals that survived in Inner Mongolia, for which, despite the destruction suffered under Chinese rule, and especially during the Cultural Revolution, there was no such long interruption. Ritual knowledge could be transmitted from one generation to the other. In Mongolia, such ritual supervisors had long gone and ethnologists and historians became the depositaries of traditions. They have been instrumental in recreating the rules in this new era.

In the 1995 ritual, on Mount Khentei (Burkhan Khaldun), the head of state took part in person at the sacrifice to the mountain, the "tutelary spirit of the Mongolian nation". Below is a brief description of the modern ceremony, based on a description of the 2005 ceremony published in June 2005 in the Mongolian paper *Il Tovchoo*; some elements come from a TV documentary on the 2006 ceremony, year of the 800th anniversary of the founding by Chinggis Khan of the Great Mongolian state (*Ikh mongol uls*, 1206) that I watched during my stay in Mongolia that same year. This ritual was mainly focused on Chinggis Khan and was less a celebration of nature.

The worship takes place in spring (in the lunar calendar, it is the 15th

---

was organized by the Ikh Zasag institute in June 2001 for erecting a shrine to Chinggis Khan at Khödöö Aral, in the same Khentei area (*ibid.* 5)

21 PÜREV 1999: 92.

22 *Email Daily News*, 11/06/01, *Mongol Messenger* 20/06/01.

day – full moon – of the 1st summer month. There are three main cairns *(ovoo)* on the mountain:

– The highest one, on the top of the mountain, is called ovoo of heaven/sky[23] *(tengriin ovoo)* or of Chinggis: this is where the state worship takes place.

– The *ovoo* erected on the side of the mountain is the *ovoo* of Öndör gegeen or *ovoo* of the Saint *(Bogdiin ovoo)*: it takes its name from the 1st Jebtsündamba, the highest incarnate lama, who was the son of an important Chinggisid prince. The lamas worship there.

– The third cairn is at the foot of the mountain. It is called the *ovoo* of Good fortune or the public *ovoo (niitiin ovoo)*: ordinary people worship there.

The mountain cult is an official ceremony in a secular state, and as such it is public, but attending the worship itself at the top cairn, the ovoo of Chinggis or Heaven, is restricted to important people: state representatives, academicians, famous wrestlers climb to the top by foot. There the shaman in costume beats his drum and invokes the spirits, and the higher representative of the state, wearing a *deel*, the traditional Mongolian dress, makes the ritual offerings. Soldiers and army's musicians are present, as well as photographers and journalists. The Buddhist monks perform their own rites at the intermediate cairn, the *ovoo* of the Saint [incarnate lama]. For women, secular state or not, tradition prevails and even high ranking personalities of Mongolia are not allowed to attend the worship at the *ovoo*. When asked about the future of such a rule in the probable case of a woman becoming president of Mongolia, people answer that no self-respecting Mongolian woman would break it. Such interpretation points out to the breach of a custom *(yos)* perceived as *national* rather than religious, and that helps probably modern Mongols to accommodate it with the constitutional principle of a secular state. The origin of the ban going back to the ancient clan order may not be known, but the rules still apply for *ovoo* where pre-Buddhist values prevail. Women remain at the foot of the mountain and take part in the festivities organized on this occasion. In some cases they choose to circumambulate the hill or the mountain, a probable influence of Buddhism where circumambulating monasteries, temples and *stūpa* – not yet mountains like in Tibet- is a common act of devotion. Because of the topography, going round the Burkhan Khaldun is not easy, but it is done at the Altan *ovoo*, and at the Bogd Khan south of Ulaanbaatar, where three-

[23] *Tenger (tenggeri)* can be translated as «sky», or as «heaven above», according to the context. It is often used in Shamanist context as a title for spirits or deities.

day circumambulations are regularly co-organized by Buddhist monasteries and environmentalist movements.

The cult starts at sunrise. Stars, sun and moon are invoked and invited "to spread fair actions and alleviate sufferings"; at the public *ovoo*, the popular deity Namsarai, a Buddhist figure of prosperity, is called upon for the benefit of all the families; alcohol (vodka) is sprinkled and people make circular gestures toward themselves for calling prosperity, then festivities, in particular the three manly games (wrestling, horse races and archery) take place. Monks chant Buddhist prayers. People invoke the names of Mongolia's main mountains and rivers and sprinkle alcohol in their direction. The main ritual takes place at the highest *ovoo*. There is in fact not one cairn but a collection of twenty surrounding a main one in the centre. A horse rider is drawn on a wide cloth floating in the wind: it is "sky of Envy" (Ataa tenger) that, according to the organizers, was venerated by Chinggis' lineage founder, Bodončar. A pale-colored stallion is led to the west of the sacrificial place; will be consecrated to the mountain (set free) at the end of the ceremony. The shaman chants the invocation of the spirit of Mount Khentei. Then an official representative reads aloud the text of the presidential decree, which is afterwards burned in the fire lit in front of the main *ovoo*, as an "offering to heaven", then he attaches a white silk to the tree [set on the cairn], followed by the other participants who do the same.[24]

Behind the *ovoo*, on a white felt, a support for the black standard of Chinggis Khan has been prepared.[25]. The military brass band plays the national anthem, and then the "invitation of the black standard" *(khar süldiin uria duudlaga)*. The standard is then set on its support and the standard-bearer recites the "prayer to the golden standard" (*altan süldiin mörgöl)*: that moment of the ritual is called "pleasing Chinggis Khan's black banner visible from afar" and reminds of the shamanic ritual when the spirit is entertained after being invited to come down into a support. Towards the end of the ceremony, the participants touch with the forehead a ritual silk *(khadag)* attached to the standard, expecting to obtain blessings, a gesture similar to the Buddhist gesture of benediction *(adis avakh*).

[24] On documents concerning the 2006 ritual, I remember seeing a long piece of blue silk that was burned as an offering, as well as a large portrait of Chinggis Khan, also burned. This last point needs clearing.

[25] According to the keepers of Chinggis Khan's shrine in Ordos in Inner Mongolia, this standard is the emanation of "heaven above" (the power of which the Mongolian emperors invoke to legitimate their conquest), hence the prescription of keeping it always outside.

Conclusion

From the description of the ceremony, it appears that various, and sometimes opposed, elements belonging to Mongolia's cultural and religious heritage are assembled together in order to fit today's requirements such as pluralism and modernity. A new ritual is produced that is established and controlled by the state (but following a public demand for symbolic restoration of the past at a time of important change in Mongolia's society). What it means to be a Mongol has to be redefined once again. During the communist era such a symbolic definition had to be produced too: it consisted in denying a reality reflecting the past and Mongolia's specificities and substituting for them a utopian future and an external model. In today's Mongolia, the symbolic definition compensates for the reality of modernization and foreign influences by turning to the past and interpreting it as needed. Facing a more and more diversified society, an increased globalization and a rapid mutation, political authorities and actors of the civil society transcend the reality to create a sacred collective space, "re-enchanting" the state and the nation.

The new narrative about Chinggis Khan and the state rituals involving this unifying figure are important symbolic tools in re-mongolizing Mongolia. They aim at generating national consciousness and social cohesion in a time of social and ideological crisis. These rituals, rooted in religious traditions, are marked with religiosity and emotion. They also possess this "pious devotion" that could, according to Georg SCHIMMEL, crystallize into religion in an appropriate environment. In fact, we can observe in Mongolia some forms of millenarianism concerning Chinggis Khan. Some Mongols expect the return of the great khan after 800 years and claim that this time is arriving. In connection to this, a ceremony *(yoslol)* was held in April 2008 at the Wrestling Palace by the Chinggis Khan International Academy, a non-governmental organization headed by Davaanyam, who regards himself as a descendant of Chinggis Khan.[26]

But in order to qualify the process of "re-enchanting" we have to admit first the reality of a modern disenchantment of Mongolian society. Is the enchanted world, the world of spirits, demons, and moral forces described by Charles TAYLOR (2007) as a crucial feature of pre-modern condition (as opposed to the disenchantment describing our modern condition) a thing of the past? Or rather should we consider that such an enchanted world has never ceased to exist underneath the communist dogmas that were imposed, and is still the world Mongols (and probably many of us) live

[26] I am grateful to my colleague Ts. SHAGDARSÜRÜNG for this information (April 2008).

in? Such questions cannot of course be answered easily. One can observe, and opinion surveys confirm it, that many Mongols today believe in some sort of spirits, forces or gods. At the level of the state, we have seen that an assumed religiosity co-exists with modern political institutions (democracy, pluralism, and secularism), social structures and economic system. Rather than justifying the opposition between enchanted and disenchanted, these elements would indicate the permanence of a transcendent, religious principle inside modernity and politics, what Marcel GAUCHET defines as a deeper anthropological structure, which, once religions have been undone, still plays under another guise. [27]

Bibliography

AMOGOLONOVA, Darima D. and SKRYNNIKOVA, Tatyana D. 2006, "Chinggis Khan in the Identity Practices of Modern Buryats", *Inner Asia* 8/2, 263-274.

ATWOOD, C. 2004, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, New York, Facts On File.

AUBIN, F. 1996, "La Mongolie des premières années de l'après-communisme: la popularisation du passé national", *Etudes mongoles et sibériennes* 27, 305-326.

BAABAR [Batbayar, B.-E.] 1999, *History of Mongolia*, translated by D. Suhjargalmaa, S. Burenbayar, H. Hulan, N. Tuya, ed. par C. Kaplonski, Cambridge: The White Horse Press.

____. 2006, *Mongolčuud. Nüüdel, suudal* [new revised Mongolian edition of the precedent], Ulaanbatar: Admon Press.

BALŽINYAM, D., *Mongol ugsaatanii böö mörgöl, deg yos, šivšilegtei yaruu nairag* [Mongolian Shamanism, its rules, its incantatory poetry].

BARSBOLD, U. 2004, *Otgontenger uuliin takhilga ba Očirvaanii burkhan*, Ulaanbaatar.

BAWDEN, C. 1963, "Genghis Khan and Current Ideology", *China News Analysis* 469 (May 24), 1963), 5-7.

[27] Cf. Schmuel TRIGANO, 2004 [2001], 293 sq.; GAUCHET 1985, 10.

BIRA, Sh. 2004, "Mongolian Tenggerism and Modern Globalism. A Retrospective Outlook on Globalisation", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 14, 1, 3-12.

BOLDBAATAR, J. 1999, "The Eight-Hundredth Anniversary of Chinggis Khan: The Revival and Suppression of Mongolian National Consciousness", in *Mongolia in the Twentieth century:Landlocked Cosmopolitan*, ed. Stephen Kotkin and Bruce A. Elleman, ARmonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 237-246.

Činggis khaan, *Mongolčuudiin ündesnii bakharkhal sür süld* [Chinggis Khan, national pride and tutelary spirit of the Mongols], 2002, collection of essays, Ulaanbaatar.

CHIODO, E. 1989-1991, "The Book of the Offerings to the Holy Činggis Qaɣan". A Mongolian ritual text I, *Zentralasiatischen Studien* 22, 190-220.

____. 1992, "The Book of the Offerings to the Holy Činggis Qaɣan". A Mongolian ritual text II, *Zentralasiatischen Studien* 23, 83-151.

DAMDINSÜREN, Ts., [first published in 1990], "Čingisiin törsönii 800 žiliin oin khural deer khelsen üg" [Speech at the conference of the 800th anniversary of Chinggis' birh], in *Činggis khaan*, *Mongolčuudiin ündesnii bakharkhal sür süld* [Chinggis Khan, national pride and tutelary spirit of the Mongols], Ulaanbaatar, 403-407, With a foreword by R. Otgoonbaatar.

DOBBELAERE, Karel 1981, "Secularization: a Multi-dimensional concept", *Current Sociology* 29/2, 1-216, (reprinted in *Secularization: An analysis at three levels*, 2002)

DULAM, S. 2004, *Khüree dörvön uuliin takhilga, belgedel* [Cult and Symbolism of the Four Mountains of Khüree], Ulaanbaatar: Mönkhiin üseg.

____. 2006, *Čingis khaanii töriin belgedel* [The Symbols of Chinggis's state], Ulaanbaatar: Öngöt khevlel.

GARAM-OČIR, D. 2002, "Činggis khaanii šüteenii takhilga, yoslol khündetgel" [Cult and ceremonies of worshipping Chinggis Khan], in *Čінggis khaan*, *Mongolčuudiin ündesnii bakharkhal sür süld* [Chinggis Khan, national pride and tutelary spirit of the Mongols], collection of essays, Ulaanbaatar, 21-31.

GAUCHET, Marcel 1985, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard.

HURCHA, N. 1999, "Attempts to Buddhicize the Cult of Chinggis Khan", *Inner Asia*, 45-58.

HYER, Paul 1966, "The re-evaluation of Chinggis Khan: its role in the Sino-Soviet dispute", *Asian Survey* 6.

IŠŽAMTS, N. 1990, "Čingisiin mendelsenii 800 žiliin oig temdeglesen tukhai durdatgal", *Dorno dakhinii sudlal* [Oriental Studies], 2, 93-100.

KAPLONSKI, C. 1999, "One Hundred Years of History: Changing Paradigms in Mongolian Historiography", *Inner* Asia I, 48-68.

____. 2004, *Truth, History and Politics in Mongolia: the Memory of Heroes*, London and New York: Routledge-Curzon.
____. 2005, The Case of the disappearing Chinggis Khaan: Dismembering the remembering, *Ab Imperio* 4.
MAJER, Zsuzsa 2009, "Continuation or Disjunction with the Past and the Tibetan Buddhist tradition", *Silk Road* 7, 52-63 [http://www.silkroadfoundation.org/newsletter/vol7/].
MONGUSH, Marina 2006, "Modern Tuvan Identity", *Inner Asia*, 8/2, 263-274.
NASAN, Bayar 2007, "On Chinggis Khan and being like a Buddha: A Perspective on cultural conflation in Contemporary Inner Mongolia", in BULAG Uradyn E., HILDEGARD, G.M., DIEMBERGER (eds.), *The Mongolia-Tibet Interface: Opening New Research Terrains in Inner Asia*, Proceedings of the Tenth Seminar of the Internal Association for Tibetan Studies (2003), Leiden/Boston, Brill (Brill's Tibetan Studies Library, vol. 9), 199-220.
PÜREV, O. 1999, *Mongol böögiin šašin*, Ulaanbaatar: Admon Press.
RACHEWILTZ, I. de 1994, "The Mongols rethink their early history", *The East and the meaning of History*, Rome.
RINČEN, B. "Mongol dakhi Činggis khaanii šüteend zokhiulsan takhilga" [The sacrifice for the worship of Chinggis Khan], in *Činggis khaan, Mongolčuudiin ündesnii bakharkhal sür süld* [Chinggis Khan, national pride and tutelary spirit of the Mongols], 382-389
SAINZIRGHAL and SIRALDAI 1983**,** *Altan ordun-u tailɣ-a* [Sacrificial ceremonies of the Golden Palace], Beijing
SCHWARZ, Henry G. "Mongolia at 800: The State and nation Since Chinggis Khan", *Inner Asi*a, 8/2, 2006, 151-162
SELENGE, L. 2005, "Profesor Žek Vederford bol Čingex xaaniig magtan duulagč" [Professor Jack Weatherford, an eulogist of Chinggis Khan], *Činges khaan sudlal* [Chinggis studies] 7, 10-11
SÜKHBAT, P. Luvsan Daržaa 2004, *Bogd Očirvaani Otgontenger khairkhanii tüükh šastir, tailga takhilga, zan üiliin tovčoon oršivoi* [Summary of the history, sacrificial ceremonies and traditions of mount Saint Ochirvani Otgontenger], 2 vol., Ulaanbaatar, Mönkhiin üseg
TATÁR, Magdalena 1976, "Two Mongol texts concerning the cult of the Mountains", *Acta Orientalia Hungarica,*, XXX, 1-58
TAYLOR, Charles 2007, *A Secular Age*, Cambridge (Mss.) and London: The Belknap Press of Harvard University Press
TELEKI, Krisztina 2009, "Building on Ruins, Memory and Persistence: Revival and survival of Buddhism in the Mongolian countryside", *Silk Road* 7, 64-73 [http://www.silkroadfoundation.org/newsletter/vol7/]
Tör, süm khiidiin khariltsaa: orčin üye [The relations between state and church: the present situation], 1988, Ulaanbaatar, Academy of Sciences.
TRIGANO, Schmuel 2004 [2001], *Qu'est-ce que la religion?*, Paris, Flammarion,

TSEDENDAMBA, S. 2003. *Mongol uls dakhi šašinii nökhtsöl baidal* [The religious situation of Mongolia] Ulaanbaatar, Mongolia State University

TSEREN, Ts. 2002, "Onkhod Žamiyan Delüün Boldogiig khaisan-ni" [Onkhod Žamiyan's search of Delüün Boldog], in *Činggis khaan*, *Mongolčuudiin ündesnii bakharkhal sür süld* [Chinggis Khan, national pride and tutelary spirit of the Mongols], Ulaanbaatar, 152-157 [first published in 1990]

WALLACE, V.A. 2008, "Mediating the power of Dharma: The Mongols' approaches to Reviving Buddhism in Mongolia", *The Silk Road* 6/1, 44-53 [http://www.silkroadfoundation.org/newsletter/vol6num1/]

WEATHERFORD, Jack 2004, *Genghis Khan and the Making of the Modern World*, NY: Crown Publishers

ŽAMSARANO, Tsyben 1998, *Ordos daki Čingisiin ongon* [The sacred relics of Chinggis in Ordos: a Mongolian translation of his 1910 notes] , *Mongolica* 4, 83-105.

ZRINŠČAK, Siniša 2004, "Generations and Atheism", *Social Compass* 51/2, 221-234.

Visible and hidden in Tibetan *’chams*

ALEXANDER FEDOTOFF
“St. Kliment Ohridski” University – Sofia

The word *’chams* has Tibetan origin and means ’a dance’. The roots of this religious and social phenomenon can be found in India – a country whose population worships innumerable number of different gods and demons. For the first time ’chams was brought to Tibet in the 8th century thanks to problems that *Padmasambhava* had to solve during the construction of *Samye* Buddhist monastery.

Aaccording to the tradition, *Padmasambhava* was incarnated as an eight-year-old child appearing in a lotus blossom floating in Lake *Dhanakosha*, in the kingdom of *Uddiyana*. His special nature was recognized by the local king who married him to one of his daughters, *Mandarava*. She and *Padmasambhava’s* other main consort, *YesheTsogyal*, developed into realized practitioners.

His fame became known to *Trisongdetsen*, the 38th king of the Tibetan *Yarlung* dynasty, and the first emperor of Tibet (742-797), whose kingdom was beset by evil mountain deities. The king invited *Padmasambhava* to Tibet where the latter used his *Tantric* powers to subdue the evil deities he encountered along the way, eventually receiving the emperor’s wife, identified with the *dakini Yeshe Tsogyal*, as a consort. This was in accordance with the Tantric principle of not eliminating negative forces but redirecting them to fuel the journey toward spiritual awakening. As it is already mentioned, in Tibet he founded the first monastery in the country, *Samye gompa*, initiated the first monks, and introduced the people to the practice of *Tantric* Buddhism.

The point is that when *Padmasambhava* decided to built the first ever Buddhist monastery in Tibet local demons who apparently belonged to the indigenous religion *Bön-po* (some scholars treat Bön-po as a borrowed

from outside religion) did their best to stop the construction. Moreover, they did that repeatedly several times, and it seems that Padmasambhava's patience was exhausted and he, finally, decided to use the same arms – magic – it means the sacred power of 'chams.

Obviously, *Padmasambhava* was a unique personality. Padmasambhava's ability to memorize and comprehend esoteric texts in a single hearing established his reputation as a master above all others. Padmasambhava also hid a number of religious treasures (*termas*) in lakes, caves, fields and forests of the Himalayan region to be found and interpreted by future *tertöns* or spiritual treasure-finders. According to Tibetan tradition, the *Bardo Thödol* (commonly referred to as the *Tibetan Book of the Dead*) was among these hidden treasures, subsequently discovered by a Tibetan *tertön*, Karma Lingpa.

In other words, *Padmasambhava* was a real stranger in the Land of Snow and the locals treated him almost as a god. The magic he used in order to subdue the demons was in fact a real exorcism. Thanks to *'chams*, *Padmasambhava* converted these evil demons into protectors of the country. So, *'chams* was the upper, the visible part (like an iceberg) of the sacred Teaching, what I mean here is the so-called Theoretical or *Conceptional Tantrism* which at that time was totally unknown even to the highest Tibetan Buddhist priests.

Tantric cycles related to *Padmasambhava* are not just practiced by the *Nyingma*, they even gave rise to a new offshoot of *Bön* which emerged in the 14th century called the New *Bön*. Prominent figures of the *Sarma* (new translation) schools such as the *Karmapas* and *Sakya* lineage heads have practiced these cycles and taught them. Some of the greatest tertons revealing teachings related to *Padmasambhava* have been from the *Kagyu* or *Sakya* lineages. The hidden lake temple of the Dalai Lamas behind the Potala called *Lukhang* is dedicated to *Dzogchen* teachings and has murals depicting the eight manifestations of *Padmasambhava*. *Padmasambhava* established *Vajrayana* Buddhism and the highest forms of *Dzogchen* in Tibet and transformed the entire nation.

After *Padmasambhava* passed away, his followers in Tibet tried to preserve *'chams* ceremony and to convert it into a regular Buddhist tradition. It led to organization of *'chams* ceremony in many important Tibetan monasteries. The heart of *'chams* was to perform mighty deities and genius-protectors of Buddhism and their struggle for the Buddhist religion. In the beginning, *'chams* was a clear religious action held inside the monasteries (in the yard or even inside the building). The *'chams* mystical and magical essence was strictly kept away from any spectators and the

greater part of monks. It means that the magic core of ’chams remained unattainable and hidden.

Contrary to Bhutan, Mongolia, Buryatia or Kalmykia, during its history, ’chams in Tibet had more or less strict form. As I said, *’chams’s* mystical nature remained unknown to Tibetan lay-people for centuries and it took much time the outward or the so-called attractive side to become a background. But what does this outward side includes?

The so-called stage which was strictly measured; ’chams masks and costumes for different gods and characters (depending on the scenario); *’chams* musical instruments; *’chams* special objects (like *sor* for example), and last but not least – dances, music, pantomimes, interludes, etc.

I mentioned scenario. It is obvious that *Padmasambhava* did not use any scenario for his exorcism in *Samye* monastery. The first *’chams* in fact was not *’chams* – it was a kind of shamanic ritual or just miracle. The first *’chams* had elements which looked as they were dance steps, but very strange dance steps. I suppose that was the reason *Padmasambhava’s* ritual later on to be called *’chams*. The above-mentioned scenario appeared after *Padmsambhava* passed away and his pupils decided through *’chams* to respect him and struggle all eventual enemies of Buddhism. Their decision was the main reason ’chams to be canonized in Tibet and in some neighbouring countries.

Canonization of *’chams* relates to the whole ritual, on one hand, and to every its part, on the other hand. In Mongolia and Buryatia for example the order of the appearance of the masks, their costumes, the very nature of every role or dance was regulated. In every Mongolian and Buryat monastery, one could find a special book on ’chams written in Tibetan or translated from Tibetan into Mongolian. Such a handbook contained a description of the dances, their aim, one can say – the whole scenario of the procession, the text of the magical formulas or invocations, which the monks performing the gods read while dancing.

In Mongolia *’chams* naturally came from Tibet. For the first time it was brought into monastery of *Urga* – the residence of *Urga choutuchta* – in 1811 (15). Later on, it spread in the rest of Mongolian monasteries. In every one of them, there was a special day for organizing ’chams, even a special scenario. Nevertheless everywhere in Mongolia ’chams was held with the common purpose: to score the enemies of Buddhism and virtue by showing them a clear existence of the earth of Buddha and to protect the believers from all these ill-meaning creatures. Like in Tibet, Mongolian ’chams mainly consisted of divine service, the point of which was to pronounce magic spell against the enemies of Buddhism and to

crush them symbolically; to perform mime-theatre or mime-dances – the most picturesque and prolonged part of *'chams* compared with the other parts; to burn "*sor*" – special miraculous sacrifice, which can destroy all wicked intents of the enemies of Buddhism.

According to several descriptions of Mongolian *'chams*, it is possible to say that nearly half a month before the *'chams* performance all costumes and masks in the monasteries were put in order, checked-up, new ones were prepared, the stage was cleaned. In the centre of it, a canopy was usually placed where the god's sacrifice was later installed. As a rule, the canopy was the center of *'chams* dances. The stage was limited by several concentric circles marked by chalk or lime. The *'chams* gods and characters had to dance or just to stand (depending on the scenario) in their special circled. Thousand of believers came to see *'chams* which was a real drama performance. In spite of absence of a hall, there were special places for guests of honour. They and ordinary guests should not step over the border between "the stage" and "the hall".

It seems that in Mongolia, Buryatia and nowadays in Kalmikia *'chams* ceremony is mainly focused on outward effects and that is why performed before numerous audience. In its interludes the masks of the so-called *Tsagaan-Ubugun (White Oldman)*, *Crow, Bull* and *Deer* participated. Moreover, in the *Buryat* version of *'chams* one can see the further development of the subject which is not canonical and has a clear show's nature. These interludes were performed simultaneously with the mystical ritual dances and brought into strict *'chams* action animation which made it more interesting for spectators. The nearest to the people was *Tsagaan-Ubugun's interlude* which had a clear folklore nature and bore a strong resemblance to shows of jokers and wits. The actor performing Tsagaan-Ubugun had to be a talented improviser.

Thus, *'chams* in Tibet and Central Asia (Mongolia and Buryatia) was not quite the same. The most popular among ordinary people or spectators was Mongolian *'chams* (different kinds of which has been performed in Mongolia during more than one hundred years from 1811 till 1937, when in Ulan Bator the very last mystery was held) not only because it was a religious cult, but also because it was one of the sources of bringing profit for the church, on one hand, and a form of answer to the people's demand and aspiration for dramatized performances, on the other hand. Before '*chams* was brought into Mongolia there were not such splendid and impressive performances which gradually acquired some national features and became a real Buddhist theatre, "the highest point in the development of the theatre side of Buddhism".

’Chams in Buryatia is characterized by its own regional development, too. Inheriting some principles and traditions of ancient Eastern like dance and theatre art, Central Asian *’chams* absorbed a lot of elements of the folk art and due to this enriched itself and stood nearer to the believers.

Usually all kinds of *’chams* began with ceremonial appearance of monks-musicians without masks. Their task was to provide the mystery with music. In other words, they were a distinctive theatre orchestra. They also carried “*sor*” and put it at a special place. Then *’chams* masks appeared. The masks of different gods and characters as a rule were colored in different bright colours and were comparatively big. The number of masks was also different in every monastery. In appearance they stayed in their special place according to the scenario, performing mime-action and after that returned to the monastery or stayed near the stage. Their dances differed depending on the god or character they performed. Some dances were very slow, others were characterized by particular liveliness, swiftness and picturesque nature. It is interesting that all masks which appeared before Shashin-qan and his sons, did not dance, but just “decorated” *’chams*. One can call them “alive scenery” of *’chams*.

In this way *’chams* in Central Asia in contrast to Tibet was more attractive and theatrical by bringing into strict act of the religious mystery the models of typical folk art. That is why the Central Asian variant of Tibetan *’chams* is a real combination of Buddhist mystery play and folklore theatre.

In Tibet *’chams* also varied and still varies in different regions. There are some kinds of *’chams* which are widely spread, among them the so-called *Milaraspa-’chams*. The hymns and biography (*rnam-thar*) of this Tibetan poet, yogin and anchorite who lived in the 11th century, are written in a simple, clear language and are very poetic. The hymns as well as his biography are very popular in Tibet and Central Asia. In the past the poet himself and hunter *Gombodorji* were mostly the characters of *Milaraspa ’chams*. Their dialogues were in fact based on improvisations which were near to Tibetan folk songs and plays. They had an urgent and critical, rather than didactic nature. The hunter exposed vices of the society of that period and the poet-anchorite admonished him. Such a question-answer form of dialogue was very accessible for ordinary people. In *Milaraspa ’chams* religion was just a background, the most important accent being laid on dramatization of the performance and the acting of monks or some times even ordinary people.

So, what can I say in conclusion? If *Padmasambhava* really acted as an exorcist at *Samye* monastery, his magic power was unlimited and unique,

and that is why inexplicable for the eye-witnesses. That is why this event it treated in the history of Tibetan Buddhism as sacred dance. Real sacred dance could take place only once.

And what we call todays *'chams* is just an attempt to establish a memorable ceremony and to honour *Padmasambhava*. Today's *'chams* is just e replica of *Padmasambhava's* sacred dance. Obviously, it is very attractive, very vivid and picturesque replica.

Bibilography:

POZDNEEV, A.M. 1993, *Ocherki byta buddijskih monastyrej i buddijskogo buhovenstva v Mongolii v svyazi s otnosheniyami sego posednogo k narodu*, Elista: Kalmytskoe knijnoe izdatel'stvo.

SNELLGROVE, D. and RICHARDSON, H. 1968, *A Cultural History of Tibet,* London.

STEIN, R. 1972, *Tibetan Civilization.* London.

TUCCI, G. 1980, *The Religions of* Tibet, London.

WADDEL, L. 1959, *Buddhism or Lamaism of Tibet.* Cambridge.

Orientalism in the prose of Ioan Petru Culianu

SIMONA GALAŢCHI
Centre of Eurasiatic and Afroasiatic Studies,
Metropolitan Library of Bucharest – Bucharest

Over-familiar with the religions and philosophies of Orient (even before writing *Les Gnoses dualistes d'Occident: Histoire et mythes*, Paris: Plon, 1990; *The Tree of Gnosis*, New York: HarperCollins, 1992), CULIANU had been interested to write, for his doctoral thesis in Italy, about "the Buddhist psychology and the depth psychology", well-supported by the Romanian literature in which the Oriental element had a special place (given its age, as well as the originality it conferred to the writings), and generally addressing (especially in Romania) to an audience quite interested in the Oriental world (especially after reading Mircea ELIADE), Ioan Petru CULIANU proposes a body of literary texts full of elements of Oriental origin. To a large extent, CULIANU undoubtedly owes this taste for the Orient firstly to his master, Mircea ELIADE, thanks to whom his knowledge mainly about South-East Asia (India, Tibet) was very sound. In College (at Bucharest), he had studied the Sanskrit and Hindi languages, and his debut, *Arta fugii* (*The Art of Running*), as it was posthumously recovered by the author's family, is a testimony for the fascination that this cultural area exerted on him. Subsequently, it is probable that the contact with Hilary S. WIESNER, who was an Arabist, revived his interest for the Islamic culture and civilization, with which he actually was already familiar, through (more or less collateral) information that he had found throughout his researches on the Middle Age and Renaissance.

The identification of these "pieces of (Oriental) construction" of the text (i.e., setting, atmosphere, name, religious beliefs, mythological aspects, literary themes and motives, etc.), as well as how and why they

were taken over, processed and used by I.P. CULIANU, makes the very purpose of this study.

CULIANU's Orient is not a world of mystery and poetry, of romantic nights with sweet words and vows of eternal love, or a land troubled by thoughts of cruel revenge, it is therefore not an Orient of flaming passions, violent feelings, glorious extinct civilizations or spectacular monuments. It is more likely a *hard*-version Orient, visited by the author more like a home, in order to draw the very essence of religions, philosophies, of most profound knowledge, and then to turn them into good account by means of literary transfigurations. CULIANU re-discovers an Orient able to serve to his main literary purpose, namely to provide him with highly initiated characters, through which the reader might have access to a metaphysical world of truth and revelations, meant to finally change him. With CULIANU, Orient is not a land of moralistic allegory, boasting of the wisdom of old men who would speak doctrines, parables and fabulous stories. His masters will rather live in a particular way, respectively in the strong air of fundamental experiences, of exceptional destinies and total self-fulfilment.

The most important Oriental element which relates Ioan Petru CULIANU to Mihai EMINESCU (another passion of the writer of Iassy, to whom CULIANU devoted several serious and interesting studies of literary hermeneutics) is the idea of metensomatosis, according to which the human soul passes through various bodies in order to reach perfection. But unlike EMINESCU, who had taken over from the Orient the idea of metempsychosis[1], since what was important to him was the purification and understanding of one's real identity (all the poetry of EMINESCU showing the poet's obsession for the search of the profound ego), with CULIANU the interest falls upon the evolution and improvement of human beings to pure perfection, as he appropriated the mechanisms and stages of the man's becoming in the world. The illustration of this idea may be pursued in the stories included in *Pergamentul diafan* (*The Transparent Parchment*), such

[1] Our recent literary exegesis (Dan-Silviu BOERESCU and Paul CERNAT who takes over the idea of the first one) is wrong when extending the idea of metempsychosis (known from Mihai EMINESCU, the Romanian national poet) over Ioan Petru Culianu, as well. Unlike metensomatosis, metempsychosis involves the idea of soul reincarnation into *animals, plants* and humans (*my underline/ S.G.*), for purification purposes. Or, metempsychosis is valid with Mihai EMINESCU, yet not with Ioan Petru CULIANU. The latter usually speaks of metensomatosis, defined through the incarnation of a pre-existing soul into new (***human***, *my underline – S.G.*) bodies, and takes over this idea from the traditional Hinduism and Buddhism (where is identified with *saṁsāra*).

as *Fuga X: Apoteoza omului gotic sau cele zece zile* (*X Flight: Apotheosis of the Gothic Man or the Ten Commandments*), *Stăpânul Sunetului*[2] (*The Master of the Sound*) or in the novel *Hesperus*[3].

With the proses of *Pergamentul diafan* (*The Transparent Parchment*), the takeover of Oriental elements in postmodern tones results in an ultimate loss of the Orient's exotic aura, which the Romanticism had got us used with – to take one example –, and which had been present in our literature (with M. EMINESCU, Al. MACEDONSKI or M. ELIADE), visibly becoming much more known and much more tangible: a familial term of reference, a rich and fascinating reality, vested with the power to act directly and cathartically upon the reader, and able to sublimate the fantastic reveries it had once generated. With CULIANU, the Orient does not have the usual mysterious, charming and nostalgic air any more, because it represents a well-known, well appropriated and well mastered reality. Its symbols are decrypted, its metaphors – enlightened.

The Master of the Sound carries us into the atmosphere of the Shiite Islam of Persia, where the greatest Arab musicians, historically attested characters, derive from the very books attesting for their living right into Culianu' s fictional world, as masters of the art of sounds, but also with a different meaning that the one they had in real life. It is all about **Is'haq al-Mawsilî** – who is given precise biographical data (using both the after-Christ chronology and the Islamic one, considering the year of the Hegira, respectively the year of emigration of the Prophet Mohammed from Mecca to Medina because of persecutions), but about which the most important thing is not mentioned, namely that he used to be the disciple of another great musical innovator of the Abbasid Era, namely of Mansour Zalzal – present in the bio-bibliographic mentions of a famous Persian book, *Kitab al-Fihrist*, authored by the learned scholar Ibn al-Nadîm. Starting from these important names in the history of Arab music, we find another sonorous name, **Sa'id ibn Misjah**, the first musician of Mecca and probably the greatest in the Ummayade period, also an innovator in the Arab musical

[2] See the story *Stăpânul Sunetului* (*The Master of the Sound*), in CULIANU, Ioan Petru 1996, *Pergamentul diafan*. *Ultimele povestiri* (*The Transparent Parchment. The Last Stories*), Bucharest: Nemira Publishing House, 40: "When passing from one body to another, the bodies forget what they were able to do in the past. However, they preserve certain acquired skills and learn easily what they already knew prior to the transfer"

[3] In the novel *Hesperus,* the final solution given by the masters of Art of Transformation runs as follows: "You are the ones to populate the world. Unlike your fellows from Hesperus, you shall be mortal. Insofar as you are doomed to die, you will have a chance to rise again and the liberty to choose what to be, maybe not on the spot, but after thousand of years." (CULIANU, Ioan Petru 2004, *Hesperus,* 197).

theory and practice. Aside from these two outstanding musicians, to whom the name of "Masters of the Sound" would be understandable, CULIANU portrays other two characters which are conferred the same attributes: **Al-Kindî**, whose motto from *De radiis* (*About rays*) the writer opens his story with, and the occult **Imam al-Mahdî**. We have all the motives to believe that the idea of this story starts from the 16th-century theory of al-Kindî, according to which "all terrestrial and super-terrestrial beings radiate rays which are never identical, since there are no identical things in nature. The rays are liable to be manipulated, and the power to manipulate them may be acquired through the will and concentration of human fantasy (*spiritus imaginarius*). Fantasy also radiates rays which have an impact over the universal system of rays all over the world. In other worlds, the human wishes expressed in fantasies are, under special conditions, transitory, meaning that they may have an influence upon somebody else's fantasy and even upon inanimate objects. Magic actually is the knowledge of such conditions which make possible manipulation through the agency of spirit. Such special conditions and, therefore, special results may be achieved through appropriate sounds, figures, images and sacrifices".[4] This is exactly what CULIANU does in the story discussed. The connection between the four characters is their very identity: from the viewpoint of passing from one body to another, the four of them are actually one and the same person, who is Mahdî, identical to Mohammed, in one word the human being at his highest degree of initiation. Moreover, Mahdî, according to CULIANU and to the Shiite traditions which inspired him, is *batîn* and *zahir*, meaning that "it was concealed and reappeared in all his greatness" (having both an esoteric and exoteric character), that is to say, Mahdî is related to the fabulous image of the 12th Imam who will reappear, in an eschatological scenario, at the end of the world, bringing a time of justice and bounty as never seen before on the earth.[5] Sharing this point of view, CULIANU also speaks to us about the green flag (symbol of Islam), which is going to be forever stuck in the ruins of this world[6], and the only person responsible with that is this aforementioned character, present in the story in four hypostases, and whom CULIANU also calls Tozgrec in the end. Other mentions include the fourteen Imams who were concealed and then revealed, referring to a conception typically belonging with Ismailism

---

[4] CULIANU, Ioan Petru, *Cult, magie, erezii* (*Cult, Magic, Heresies*), 93.

[5] Mircea ELIADE, *A History of Religious Ideas. From Muhammad to the Age of Reforms*, volume 3, chapter XXXV.

[6] See CULIANU, Ioan Petru 1996, *Stăpânul Sunetului* (*The Master of the Sound*), in *Pergamentul diafan…* (*The Transparent Parchment…*), 43: "Mahdî, the one to gather all the evil in the world under the Prophet's green flag, blessed be His name for ever and ever".

(*ibidem*), Jesus is called on his Arab name *Isâ*, "Mohammed, called *Rasul*" (the "Messenger"), Allah's and the Prophet's name are accompanied by the courtesy formulas mandatory in the Islamic world ("blessed be His name" / "blessed be His name for ever and ever" / "peace and blessings be upon Him"), female red-haired *djinni* also show up. The story is practically **a rewriting of the myth of creation**, where the Master(s) of the Sound attempt, through their power, to recreate the world (in a Faustian way) and manage to do it to a certain extent, even if not completely. The revelation is that nothing and nobody can compete with the power of God, and the message is that we must enjoy the little, simple and beautiful things of the creation, born from the pleasure of God's play.

An interesting fragment, by the profundity of the ideas expressed, is related to the conclusions regarding astrology, in words put to the mouth of al-Kindî, about whom we know to have been a genuine astrologer (notable for the disputes he had about the theory of conjunctions) and who influenced Giordano Bruno and Marsilio Ficino: "(…) his ambition was to treasure up all the science of the world. (…) After he wrote deep words about astrology, al-Kindî got confused, because all the science in the world would seem to him too vain, because individual fate, just like the one of a clan, empire, the earth and of the entire universe that Allah, blessed be His name, had created through his Word, the fate of all these was actually predictable and could not be changed. Knowledge does not mean to become aware of liberty, but of your own limits: it means *to find out what has already been pre-established*".

The Master of the Sound is a complex story, entirely Oriental, about the revelatory character of Knowledge and, at the same time, a subtle rewriting of the myth of Apocalypse in a scenario of Islamic inspiration, that we could also read in its Christian version in the novel *Hesperus*.

Alergătorul tibetan (*The Tibetan Runner*), belonging to the same short stories volume of Ioan Petru CULIANU, *Pergamentul diafan* (*The Transparent Parchment*), as suggested by the title as well, is inspired by the Tibetan Buddhism. Starting from the temporal placing of the action into the annual Chinese zodiacal system referred to in the text, that is the year of the Wood Rabbit and of the Metal Tiger, and up to characters and the message of the story itself, they all come from the Tibetan area. Unlike other stories, we have a fiction full of fantastic events and voyages to the endmost places, where the real and unreal get mixed together. Buddhism believes that the mechanical and long repetition of an action (i.e., reciting Mantras or Sutras) is meant to cause enlightenment. This is what the Tibetan runner rTe-hu is doing: he runs just to send some messages which, taken together (one is true and the other is false), make him reach the state of meditation and

control (in such a state) of his vital functions; he fully controls his body, like any genuine master: “Weeks on end, if he had to, his body moved day and night, without any sense of fatigue, hunger or thirst.”

Gya-zò, a former monk of the sect Ñin-ma-pa, plays the role of his life when he saves from death the abandoned child who was to become the Tibetan runner in the Tashihunpo monastery, among the Gelug monks, also known after the name of Yellow Hats.[7] The story hints at the invasion of the Chinese army in Tibet, and at the major role that an initiate (in the art of running, in this case) plays in preserving the message of this endangered world. Taking the story closer to our times was meant to offer a vivid image of the Orient, with scenes of life involving material representations of the Tibetan cultural area.

It is also us who “run” with rTe-hu, side by side, on long distances throughout Tibet and India: from Lhassa to Shigatse, to Sikkim, through Bihar, through Madhya Pradesh, then in Delhi, in Shrinagar, Darjeeling, Jabalpur (where the hero dies under a car’s wheels) and, finally, we even reach Switzerland (probably by contamination with Shrinagar, often deemed to be located in the so-called “Switzerland of India”). We find things about the Red Buddha of Love and Mercy, Amitâbha[8], about

[7] The sect of Yellow Hats represents a Buddhist school (the Gelugpa Order) founded by the religious Tibetan philosopher and leader Tsong-kha-pa (1357-1419). The first monastery was established at Ganden (nearby Lhasa) and, until today, Ganden Tripa is the coordinating centre of the school, through its most influent representative, Dalai Lama (in Tibetan language *Gyalwa Rinpoché*, meaning “The Precious Refuge”). In a historical moment when the monks manifested insubordination to the rules, Tsong-kha-pa is the one who brings the Reform imposing celibate and abstinence, strict obeying of the monastic rules and returning to a strict interpretation of the Buddhist texts. The Gelug-pa monks (*Gelug* meaning “virtuous behaviour”) impressed by their exemplary way of life, less inclined towards Tantrism than the previous orders, and dedicated mostly to the study of the doctrine. During ceremonies they adopted a yellow head dress, hence the name “Yellow Hats” given by the Chinese, by which they are known to the Western world. The “Red Hats” comprises, artificially, all the other orders (Source: DAVY, Marie-Madeleine 2000, *Enciclopedia doctrinelor mistice* (*The Encyclopedia of Mystical Doctrines*). *Buddhismul tibetan, chinez, japonez, yi-king*, *tch’an, zen* (*The Tibetan, Chinese, Japanese Buddhism, Yi-King, Tch’an, Zen*),Vol. IV., 7-15).

[8] Amitābha (meaning “Infinite Light”) is a celestial Buddha described in the scriptures of the Buddhist school of the Great Vehicle (Mahāyāna), namely in *The Pure Land Sūtra*, which reads that Amitābha is the holder of several merits acquired as a result of his good deeds made during numerous past lives, when he lived as a Bodhisattva (“beings fated for enlightenment”), also called Dharmakāra. He is a cosmic Buddha, master of a territory situated at an inconceivable distance to the West of our Universe. Amitābha made a covenant when he was still a Bodhisattva: he was to receive all those who would trust

Padmasaṁbhava[9], and we also find out that someone's identity can be read in his personal horoscope; we also read about the tea and butter used to be drunk in Tibet, about popular Tibetan religions *bon-po* ("the Bon Shamans"), about the activation of the centre of inner heat through the technique *tum-po*, about *Pratyeka Buddha* ("Silent Buddha")[10], about the Goddess Tara who is "green like an emerald"[11], about the White Horse, an allusion to Maitreya Buddha of the Buddhism, which some recent speculations identify with Kalki (the tenth incarnation of Vishnu, in Hinduism), embodiment of the victory of Good in the eschatological visions of these religions. So many references to Buddhism make the story quite awkward for the readers unfamiliar with this religion, but once the first

themselves to him by thought or by word in that pure land inhabited by beings that attained *Nirvana*. (Sources: Jean-Noël ROBERT – *Marele Vehicul în India şi în Extremul Orient* (*The Great Vehicle in India and Far East*) in DELUMEAU, Jean 1996, *Religiile lumii* (*The Religions of the World*), 486 and FRÉDÉRIC, Louis, *Buddhism*, 1995).

9 Padmasaṁbhava (in Sanskrit, "born from the lotus") is an 8th-century Indian *guru*, "about whom there is an entire legendary tradition in Tibet, where he supposedly established the first Buddhist monastery. It is from him that the Vajrayāna Buddhism comes from (respectively, the most important school of Tantric Buddhism, my note/ S.G.) in Tibet, as well as the sect of 'The Elders' (Rñin-ma) or the 'Red Hats' " (ELIADE, CULIANU 1993, *Dicţionar al religiilor* (*Dictionnaire des religions*, 1990. Paris: Plon,), Bucureşti: Humanitas, 317). Padmasaṁbhava is deemed as second Buddha by adepts of Nyingma School. (Source: GORING, Rosemary 1995, *The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religions*, 377) Today, this type of Tibetan Buddhism, of the 'Old Order' (i.e. *rNying-ma-pa*), is represented by Guru Rinpoche (*The Precious Master*).

10 Pratyeka Buddha are those Buddha who, in order to reach enlightenment, do not need a master and manage, by themselves, to become *buddhi* ("enlightened"). They are said to be born rarely, only in such times of the history when Buddha's teaching is no more preached and *dharma* (the moral law) is lost. There is also a possibility that several Buddha may rise once, and their enlightenment has not been predicted. (This is a concept specific to the Theravada Buddhism, that is rooted in the Hinayāna Buddhism, i.e. the "Lesser Vehicle".) (Sources: GORING, Rosemary 1995, *op. cit.*, 411 and DAVY, Marie-Madeleine 2000, *op.cit.*, 16-17).

11 The goddess Green Tārā is a female Buddha of the Tibetan Buddhism (making a couple with Bodhisattva Avalokiteśvara or Buddha Amoghasiddhi), of the branch Vajrayāna, who controls the enlightenment and all related experiences, but who can also be Cittamani Tārā, a representation of the Gelug School of the Tibetan Buddhism, adopted in the highest forms of yoga. It is most probable that Ioan Petru CULIANU hinted at this latter representation of Tārā (often mistaken for the first one) in his story *Alergătorul tibetan* (*The Tibetan Runner*). (Sources: KINSLEY, David 1998, *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahavidyas*, 92-111, ch. "Tārā: The Goddess Who Guides through Troubles". See, also, BEYER, Stephan 1973, *The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet,* 7, and ELIADE, CULIANU 1993, *Dicţionar al religiilor* (*Dictionary of Religions*), 327).

level has been passed, CULIANU will make us feel like experts engaged in the initiatic adventure of his hero-runner.

There are only two elements of Oriental influence present in *Hesperus*, both deriving from the Indian cultural space. The first refers to the aforementioned law of metensomatosis, and the second to the intervention that Dennis Horton manages to implement in the colony Hesperus 2, in order to annihilate the centre of emotions and to solve the issue of aggressiveness. "In thousands of years of labour, Horton had managed to discover the entire human bio-electrical system, which he had called the «subtle body». In this second, invisible body, he had noticed the existence of some centres and of some more or less important connections. He had discovered that the basis of our emotions is the so-called «centre of the heart», in which the human perceptions acquire pathetic notes." The quotation illustrates the definition of the subtle body, as outlined in the classic yoga tradition, which considers that, behind the physical body (subject of the conventional medical anatomy), there also exists an energetic body (as per the Yogic anatomy), responsible with the good operation of the physical one and with the esoteric structures of human mind and body. This "subtle body" is made up of energetic channels (*nadi*) and of energetic plexuses (*chakra*) of the vital force (*prāṇa*).[12] This system of bio-electrical current is also referred to in the Chinese medicine, when we speak of acupuncture or of Qigong therapy. CULIANU was informed about the scientific researches made in order to prove the existence of the "subtle body", as shown by an interview he gave during his visit in Romania, in 1991.

Conclusions:

The abundance of Oriental scenario elements may indicate, at first sight, that the author considered the use of them – for an initiation through literature –, thinking that, with the help of such elements, he may produce the expected effects. Ioan Petru CULIANU's Orient ceased to be an intangible land of fascination, insofar as penetrating such field is not performed by expositive formulas any more. With CULIANU's prose, we simply enter a territory that we are supposed to know (and if not, we can manage somehow to make this happen), where, in a complication of names and situations whose explanation is quite lapidary, we witness unnatural facts in the company of the author's heroes, who come from the high spheres of superior knowledge, initiation, with the obvious intention to make us understand a message about the Essence.

The way I.P. CULIANU relates to the Orient is original in our literature and, undoubtedly, bears the scholar's trademark.

[12] FEUERSTEIN, G. 1997: 60-61.

Bibliography:

ANGHELESCU, Mircea 1975, *Literatura română şi Orientul (secolele XVII-XIX)*, Bucureşti: Minerva.

BEYER, Stephan 1973, *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley: University of California Press.

BOERESCU, Dan-Silviu 1996, „Căinţa târzie a lui Ioan Petru Culianu sau ultima aventură a scriitorului”, postfaţă la volumul *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, Bucureşti: Nemira, 205-219.

CERNAT, Paul 2002, “Ficţiunile profesorului şi adevărul zeiţei de smarald”, postfaţă la volumul *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, Iaşi: Polirom, 187-205.

CULIANU, Ioan Petru

1990, *Les Gnoses dualistes d'Occident: Histoire et mythes*, Paris: Plon.

1992, *The Tree of Gnosis*, New York: HarperCollins.

1998, *Hesperus*, roman, Bucureşti: Nemira.

2004, *Hesperus*, roman, Iaşi: Polirom.

1996, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, Bucureşti: Nemira.

2002, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, Iaşi: Polirom.

2002, *Arta fugii*, povestiri, Iaşi: Polirom.

2002, *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie şi mituri*, Iaşi: Polirom.

2003, *Cult, magie erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, Iaşi: Polirom.

2005. *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, (ediţia a II-a), Iaşi: Polirom.

DAVY, Marie-Madeleine 2000, *Enciclopedia doctrinelor mistice.* Vol. IV*: Buddhismul Tibetan, chinez, japonez, yi-king, tch'an, zen*, Timişoara: Amarcord.

DELUMEAU, Jean (coord.) 1996, *Religiile lumii*, Bucureşti: Humanitas.

ELIADE, Mircea 1985, *A History of Religious Ideas,* vol. 3: *From Muhammad to the Age of Reforms*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

ELIADE, Mircea, CULIANU, Ioan Petru

1990, *Dictionnaire des religions*, Paris: Plon.

1993, *Dicţionar al religiilor*, Bucureşti: Humanitas.

FEUERSTEIN, Georg 2000, *The Shambhala Encyclopedia of Yoga*, Boston & London: Shambhala.

FRÉDÉRIC, Louis 1995, *Buddhism*, Paris – New York: Flammarion.

GORING, Rosemary (ed.) 1995, (*The Wordsworth*) *Dictionary of Beliefs & Religions*, Edinburgh: Wordsworth Editions.

KINSLEY, David 1998, *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahavidyas*, Delhi: Motilal Banarsidas by arrangement with the University of California Press.

The Sufi rituals and traditions in the work by the Sudanese author Ibn Daifallah "The book of ranks of Islamic zealots, saints, scholars and poets in Sudan" (18th c.)

IGOR GERASIMOV
Sankt Petersburg State University – Sankt Petersburg

The text under discussion, was written at the turn of the 18-19th cc. and contains hagiographic descriptions of outstanding persons who devoted their lives to Islam during the previous three centuries. Among those people are the leaders of the Sufi orders, prophets, poets and scholars. The book reflects various rituals and traditions, which were formed outside Sudan and in the state of Fongs was founded in Sudan in the beginning of the 16th c. Those rituals became widely spread in Sudan due to the efforts of spiritual leaders from the other Arab countries.

From the biography of Ibrahim al-Bulad ibn Jabir we know that he was the first to teach the principles of the Malikit mazhab in Sudan. For this purpose, he used "Muhtasar" written by Halil ibn Ishak. The special feature of Malikit's training which differed them from the other religious and juridical schools was reading Koran seven times for it complete mastering.[1] This was a tradition and turned into integral part of ritual, education and upbringing at the same time.

One of the vital elements of relations inside the Sufi community was paying visits to the tutors by the pupils who could have even reached high social position. Such "ziyarat" had ritual and political meaning. Interruption of those relations might create tense among the followers of the common tutor. In the biography of the sheikh Iakub Ibn sheih Ban an-Naka we find the following information: "When Iakub Ibn sheih Ban an Naka left his

[1] Ibn DAIFALLAH, Muhammad al-Nūr 1974: 46.

sheikh, he lit the light of the Koran, fikh and monotheism (that means – he started teaching – I.G.). He heard that his father had died during his absence and took his place in educating and bringing up the murids. At the same time he interrupted relations which his father kept with the sheikh Muhammad al-Hamim visiting the shikh annually”.[2]

The Sufi religious practice was closely connected with the mosques, which were built by the *sheihs* for carrying out their devotional rituals. Some of those mosques were so popular that became spiritual centers and attracted pilgrims from various parts of Sudan. One of such mosques belonged to Muhammad ibn al-Abbasi in Uahif. Ibn DAIFALLAH wrote: “The prophets from everywhere competed in praying there”.[3]

Another ritual place was “kubba” – a cupola form construction over the grave of the most pious zealot who had been famous for his service to Allah and his knowledge of Islamic sciences.

We know that the material used for the construction of those “kubbas” were not only stones and clay from nearby, but also parts of old mosques. This fact is mentioned in the biography of Muhammad ibn ash-Sheikh Dafaallah ibn ash-Sheikh Abu Idris.[4] The text of “Tabakat” by Ibn DAIFALLAH mentions graves with “kubbas” more than hundred times. Sometimes the graves of zealots are found in the same geographic place. For example, al-Kauz is mentioned 4 times, Abu Haraz – 6 times, Arabaji – 3 times. Those “kubba” attracted many pilgrims who came on certain days to make sacrifices and leave presents in hope to have protection and blessing of the deceased. Thus, “kubbas” became a part of “popular Islam” which preserved the elements of pre-Islamic believes and rituals. Our text gives stories with actually fairy-tale characteristics, and they concern direct dialogs with the deceased “wali”. For instance, in the biography of Madani al-Natik, who was burried in “kubba”, we read that people asked his spirit who would succeed him in leadership of their Sufi brotherhood.[5]

It is interesting to note, that in the 17-18th c. in Siberia the analogue to “kubba” was “astana” mentioned by N.M. SPATHARY-MILESKU and S.U. REMIZOV. Those constructions were the memories of the Siberian Islamic Tatars about the Bukhara missionaries who had brought Islam to Siberia, and were proclaimed saints. They differ from the Sudanese “kubbas” in the use of the material – the Siberian “kubbas” were made of wood, but

[2] *Ibidem:* 373.
[3] *Ibidem*: 355.
[4] *Ibidem*: 330.
[5] *Ibidem*: 352.

the function was similar to Arab-African tradition. They were the places of pilgrimage. Such constructions are found in Tadjikistan, Uzbekistan and in the Caucuses. Similar constructions I saw in the Muslim cemeteries in Mongolia. [6]

What rituals were necessary to proclaim the righteous person a saint?

We find the answer in the text by Ibn Daifallah. From the the biography of Mustafa al-Sharifa al-Magribi al-Susi.[7] It is obvious that picking rosary and reading certain prayers could bring a person to the level of zealot. The Sudanese members of Sufi brotherhoods strictly followed the ritual of transmission of the symbols of power from one sheikh to the other. This ritual was performed after the death of the eldest sheikh who had been the tutor of the youngest. The latter usually inherited the power over the Sufi brotherhood. Ibn DAIFALLAH wrote: "When his sheikh died, Mustafa was given his sheikh's ālāt, his mule and his clothes. The tongue of Mustafa al-Sharif al-Magribi as-Susi constantly, day and night, repeated the name of Allah Allmighty, no matter weather he was playing or picking rosary. Each hand held a bead of rosary. He did so till his death".[8]

Under *ālāt* are ment ritual "instruments" which in Kadiriia brotherhood were passed from one sheikh to another. The giving of *ālāt* to the sheikh Dafaallah is mentioned in the biography of Muhammad ibn Daud al-Agarr al-Audi.[9]

The ritual dress of the Sufis was very modest. Its description is given in the biography of Muhammad ibn Iwaida. It goes as follows: "He was one of those, who united science and practice, piety and humbleness. He studied fikh from al-Kidala ibn al-Faradi. His clothes were ascetic. He had *saub* – a dress from cheep material… He had long hair and covered it with honey".[10] The other Sudanese Sufi Musa walad Iakub al-Fadli al -Uasiki was wearing *al-allaj* – a coat in red and black stripes.[11] The other Sufi prophet Muhammad ibn Faid ash-Shaarif "wore *jubba* and girdled it with a belt".[12] The other Sufi leader Abd ar-Razik Abu Kurun was wearing *jubba* and holding a crook.[13]

[6] Field investigations of the author on July, 2009 near Nalaih in Mongolia.
[7] SELEZNEV A.G., SELEZNEVA I.A. 2009: 340.
[8] Ibn DAYFALLAH 1974: 340.
[9] *Ibidem*: 324.
[10] *Ibidem*: 336.
[11] QASIM, 'Aun 'al-Sharīf 1972: 528.
[12] Ibn DAYFALLAH *Ibidem*: 324.
[13] *Ibidem*: 304.

In conclusion, I would like to say that the text by Ibn Daifallah is a unique source for the studies of the Sudanese traditions and rituals of the 17th-18th centuries. We can follow the local Sudanese custom of transferring power inside the Sufi brotherhood, which most probably was influenced by the early Nubian and African traditions. At the same time, the Sudanese burial ritual of turning graves into the places of pilgrimage and worship is common to all Muslim countries and the regions of Islamic influence. This is proved by the mausoleums in Magrib, Central Asia and even Siberia and Mongolia, where we find the so-called "popular Islam".

Bibliography

IBN DAIFALLAH, MUHAMMAD AL-NŪR 1974, *Kitāb al-Ţabaqāt fī khuşūş al-Awliyā' wa'l-Şālihīn wa'l-'Ulamā' wa'l-Shu'arā' fī al-Sūdān*. Khartoum: University of Khartoum.

QASIM 'AUN AL-SHARĪ 1972, *Qāmūs 'al-lahja 'al-'āmmiya fī 'al-Sūdān*. Khartoum: University of Khartoum.

SELEZNEV, A.G., SELEZNEVA, I.A. 2009, Kontsept *astana* i kul't svyatyh v islame. *Tyurkologicheskij sbornik* 2007-2008. Istoriya I kultura tyurskih narodov Rossii i sopredel'nyh stran.

About “The Notes of the Yanychar”

ALBINA GIRFANOVA
Sankt Petersburg State University – Sankt Petersburg

There is no other literary monument of the East and South-East Europe that is more mysterious, of a more unpredictable fate and of a more sophisticated content, would be connected with more countries and events than “The Notes of the Janychar”. There are still arguments among the historians and philologists over the original language of the “Notes…” and where they were composed, whether they were the result of a collective or individual creation, and, finally, how to identify their genre – as memoirs, historical chronicles or papers of opinion journalism. Such question as whose interests are reflected in the “Notes…” still remains open. Moreover, quite vague are the sources of the “Notes…”, the degree to which the evidence they offer is fictionalized, and, thus, their value as a primary historical source. The interest the “Notes…” present and the century and a half discussions over it – ever since the monument was brought to light – turn to be quite understandable if one bears in mind that this is one of the first literary works in the Polish language, and at the same time the first Serbian work on history utterly unrelated, even in its form, to the mediaeval tradition of historical writings What even further adds to its value is the fact that the “Notes…” is one of the first and most substantial works on the history of Turkey, its state, financial and military system. It should be left without mentioning that, however strange it might seem, practically no serious notice was taken of the “Notes…” either in pre-Revolutionary Russian, or Soviet historiography, with only occasional referring to it. The text saw its first Russian publication in 1978.[1]

The literary monument “The Notes of the Janychar” was found at a catholic monastery in Berdichev (Ukraine) by A. Galenzovski, a Polish

[1] “Zapiski janychara”, 1978.

specialist in literary studies, in 1823. It was then published by him in the book “Collection of Polish Authors” in 1828 as one of the oldest Polish literary works in prose, still under the above-mentioned title regardless of the author’s plentiful and unequivocal mentioning of his Serbian origin. For this reason the work is subtitled as “written by Konstantin MIKHAILOVICH from Ostrovitsa”.

Another specialist in the field – V. MACEYEVSKI – identifies it as a Serbian piece of prose, translated into Polish, while a prominent expert in the Slavonic studies K. Irechek, who was the first to put “The Notes…” into academic use as a historical document, considers the work to have been written originally in Czech by an ethnic Serb. A different point of view is held by some other linguists, Ya. SHAFARIK among them, according to them “The Notes…” was written in Polish despite the indisputable abundance of Czech and Serbian words in it.

The monument saw its first scholarly publication in 1912 thanks to a Polish philologist Ian LOS who also undertook a monographic research of “The Notes…” coming to a conclusion that the original text (nonexistent anymore) was recorded in Polish and was later supplied with some addenda.

B. CHIRLICH believes “The Notes…” to have been inspired and created on the instructions of the Hungarian despots in Hungary, as it was they who were most of all interested in mobilizing the whole Christian world in its struggle against Turkey as well as in glorifying the past of the Serbian power, which appears to be the main ideological message of “The Notes…”

Although none of the scholars voices any doubts that “The Notes…” was aimed at calling for fighting with the Turkish danger, their judgments and opinions on the ways and methods of achieving this aim, suggested by the author, vary greatly. While S. CHIRKOVICH, a Serbian historian from Yugoslavia, sees in the book the universality ideas of uniting the whole Christian world under the Pope, a Polish historian S. BYLINA, on the contrary, thinks that the book was based on the antipope and anti-empire principles.

In her book *The Study of the language of ”The Notes…”* published in 1972, Gordana YOVANOVICH admits her failure to identify the language of the original book and to definitely catalogue it, as the Serbian terms mentioned by the travellers cannot be treated as such being in use in all Slavonic languages. At the same time, the Polish version of the text is clearly secondary to the Czech one.

In the commentary to the 1959 edition of “The Notes…” published by the Serbian Academy of Sciences, D. ZHIVANOVICH states that

Konstantin wrote the book in Polish during his stay in Poland, stressing that it is in full compliance with the interests of Kazimir, the Polish king, who waged struggle against the Polish gentry (szlachta) and condemned the Pope, these ideas being reflected in “The Notes…” For some reason D. ZHIVANOVICH does not believe that Konstantin could learn how to write in Polish staying in Serbia.

Thus, the linguists still disagree on the question of the original language of “The Notes…” We cannot ignore, however, the evidence and observations that Konstantin must have written the book sojourning in the Polish-Lithuanian state.

In 1975, the first full German translation of “The Notes…” was published. In the preface to the book, K.P. Gaaze emphasizes that the literary monument consists of three main parts: (1) the treatise on the anti-Turkish war; (2) facts about Muhammadanism (Islam) and the history of the Turks; (3) episodes in the Serbian history. Quite notable is that the publishers themselves do not seem to believe that the author of the book, Konstantin, was a real person.

Apart from having an obscure history, “The Notes…” has not yet been analysed from the point of view of source studies.

Moreover, little is known about the life of Konstantin from Ostrovitsa. The location of the place itself is unclear, as there are several settlements under this name in Serbia alone. The age of the author can only be conjectured from his story about being captured (taken prisoner) by the Turks in Noviy Brdo (Serbia) in 1455 – he then describes himself as already having come of age.

The author’s origin seems quite hazy, too. On the one hand, his brother, who was captured together with him, was in charge of the Sultan’s Treasury in 1463. On the other hand, the extent to which Konstantin himself was unaware of the Serbian literary tradition and religious literature is shocking. After the fall of Constantinople he returned to his home country and lived in the town of Novy Brdo, where he was taken prisoner by the Turks in 1455. Whether or not he was a yanychar remains an open question.

Furthermore, though he does not explicitly call himself a janychar, he, however, is rather inconsistent in his self-identification – describing the assault against Belgrade, he in a way alienates himself from the janychares (“And then we saw the janycharres fleeing…”), but later, telling about the raid on Trapesund in 1459, he reckons himself among them.

No less contradictory is his figure in connection with religion – Konstantin is very well acquainted with the tenets of Islam, he knows the customs and rituals, quotes long prayers in Arabic. Yet, he does not give

any direct citation from the Qur’an, and all his paraphrases of Muhammad’s words are very far from what is said in the Holy Book. Moreover, he turns out to be in possession of information concerning dervishes’ meetings, which were closed not only for infidels, but also for uninitiated Muslims. A very important biographic fact is that Konstantin was appointed in charge of the garrison (numbering 50 janychares and 30 Turkish soldiers) of the fortress Zavechai in Bosnia, which could hardly have happened, had he been a Christian. In 1463 the fortress surrendered to the Hungarians.

The message of “The Notes…” lies in calling for the joint struggle of the entire Christian world against the “vile”, as he labels the Turks. In the preface he addresses the reader with a prayer setting the mood for the whole book: “Hasten to help your brethren-Christians and drive off the vile enemies”.

Konstantin puts stress on the fact that the rumors about the invincibility of the Turks were grossly exaggerated. He writes: “The vile are brave and courageous not in themselves, but owing to our discord and hatred”. He condemns the dissent among Christians. All in all, the detailed information about the system of government in the Turkish state, the organization of the army and its ammunition, the finance and land owning is given with only hope to help those who were going to fight with the Turks. He gives many words of practical advice on how to wage war with the Turks, recommending, among other things, to hold their infantry on the field as much as possible and, when attacking, to lay siege to their cities and towns and to keep them in this state for over two hours, to shoot arrows at camels thus making them rush onto their own troops, to choose light rather than heavy weapon, to give preference to swords over spears etc. Konstantin demonstrates profound knowledge of the administrative system of the empire, he cites a lot of facts about wages and salaries of both military and civil population.

Konstantin negatively characterizes the Hungarian experience in fighting against the Turkish expansion, expressing regrets that neither the Pope nor the emperor of the Roman Empire managed to lend their support being indifferent to the interests and protection of the Christian world. More than that, he blames the Pope and the Emperor for arousing discord (sowing the seeds of discord) in the Christian world. According to Konstantin, there is only one ruler who can defeat the Turks – the king of Poland Olbrecht. He depicts the Bukovinski military operation of Olbrecht in 1497 as an event of paramount importance. It is well known, though, that the operation intended to win back the towns of Kili and Belgorod on the Black Sea was not glorious at all and ended in full retreat of the Polish

troops from Moldova.

Great as his hatred to the Turkish invaders and his longing to set free all the oppressed peoples might be, Konstantin deems necessary to underline the positive features of the Turks. Thus, he writes of their merciful treatment of slaves, of their impartial way of rendering justice to all subjects, of the punishment that could befall courtiers and officials unjust to their subordinates. Needless to say, that his attitude is extremely biased and very far from the true state of affairs in the Ottoman Empire, notorious for the arbitrariness and tyranny of the sultanate.

In some parts, the style of the narration resembles that of the folklore. Such is the description of the battle of Belgrade in 1456, which is given in the form of a novel of the four sultan's sorrows. The author brings puzzles and parables into play, makes use of metaphors and figures of speech, as it is when the sultan compares his warriors with arrows. The dating of the events is done in the same folkloric way – when neither the year, nor the month is stated, but only the day of the week.

Konstantin resorts not only to the Serbian folklore, but also to that of the Turks. This tendency is well illustrated in the legend about Ottoman, the founder of the sultanate dynasty, and a ruler, Karavida, which is styled as "The Arabian Nights".

The title of Chapter XXXIII is "About a Valash voivode, the governor of Lower Moldova". The chapter acquaints the reader with voivode Dracula, who had two sons – Vlad, the elder, and Radul, the younger. He sent them both to provide a service at the court of Sultan Mekhmed. After their father's death, the Turkish sultan showered Vlad with money, gifts, horses and garments, and directed him to return to the Valash lands to rule in his father's stead. Several years passed, and Vlad became unwilling to serve the sultan and stopped coming to his court. The sultan sent his courtier, Khamzabek, to bring Vlad to him. When Khamzabek reached the town of Brail, Vlad commanded his people to stop and to detain the sultan envoy there until he (Vlad himself) arrived at the place. In the meantime, Vlad had raised an army and marched there. As it was winter, the Danube froze up, Vlad with his army crossed the river lower Nikopol from where they attacked the Turks, killing and taking them prisoners, thus inflicting damage on the sultan. Moreover, Vlad commanded that his men cut off and collect the noses of both the dead and the quick, which he later sent to Hungary boasting of the number of the defeated Turkish warriors. The sultan's envoy and his servants were impaled. In reply, the sultan gave the younger brother, Radul, an army numbering 4,000 men and sent him to Nikopol, where he himself joined the army. The following passage

describes the battle after which Vlad had to retreat, fled to Hungary, hoping to find refuge at King Matias's court. However, Matias ordered to imprison Vlad in punishment for his cruelty. The sultan, in his turn, entrusted the lands to the younger brother and left.

Having taken all the towns and besieged all the fortresses, the sultan marched on Andrianopole, from where he sent his envoys to King Matias in Hungary to agree on armistice since he considered this ruler to be the most plausible source of danger. After that he turned his forces against the Albanian prince, occupying one town after another. No voivode but Skandberg offered him violent resistance. He served as a janychar for sultan Murad, went deep into all affairs at the sultan's court just to be able to return to his homeland having secured the sultan's benevolence. Therefore, when the sultan offered him to choose a voivodeship (lands to rule over) he asked for the Ivanov land, concealing from the sultan the truth of his origin. This great warrior of Albany, the famous Skandberg who was the first to rise against the Turkish troops, became the national hero of Albany and was honoured with a monument in the very heart of Tirana.

Thus, "The Notes…" reveals itself to be both a historical account, and memoirs, papers of opinion journalism, as well as the reflection of the Serbian and Turkish epics and folklore. This makes it virtually impossible to classify the book as belonging to a particular genre. "The Notes…" by Konstantin is one of the literary creations devoted to the Turkish issues, which began to increase in number in the 15th century.

References

HYSI, SH. 2004, *Mision Bektashian* (Teqeja e Zallit). Tiranë.

KORDHA, H. 2001, *Bektashizmi në Shqipëri*. Perla. Revistë shkencore-kulturore 3-mujore. Viti V, N. 1-4, 97-105.

ONUZI, A. 1993, *Bektashizmi dhe përhapja e tij në Shqipëri*. Kultura popullore, Viti XIV. 1-2 (27-28). Vol. 9. N. 3, 83.

Zapiski janychara, 1978, Pref., transl., comments A.I. ROGOV. Moskva: "Nauka".

The Sviṣṭakṛt: formal structure and self-reference in Vedic ritual

JAN E.M. HOUBEN
EPHE, SHP – Paris

India has not simply had a tradition,
but a tradition accompanied by reflection.î
Wilhelm HALBFASS in *Beyond Orientalism* (1997: 473)

1. In more than a century of studies of Vedic ritual and of ritual systems of the world, scholars have been predominantly occupied by the interpretation of rituals, by the analysis of myths and legends associated with them, and with the exploration of the functions of their performance in society and in the environment. A few scholars, however, have occasionally emphasized the underlying formal structure of rituals, a foundational dimension that is easily overlooked, and the study of which can provide a better basis for the exploration of those other, more perceptible dimensions of rituals.

Many theories of ritual have been proposed in the course of the last century, but only very rarely this was done directly on the basis of an investigation of Vedic ritual, as in the theory proposed by Frits STAAL, according to whom ritual is basically "meaningless" but capable to associate with all sorts of meanings. The emphasis on "meaninglessness" leaves us with the formal structure of ritual as the main subject of ritual studies. In two recent studies (HOUBEN forthc. a and b), however, it was found that the Nihnava-rite which STAAL presented as a crucial example of "meaninglessness of ritual," is in fact solidly meaningful if we (a) place it in its immediate and wider context and (b) properly distinguish different organizational levels in the ritual of which it is an episode. To distinguish and not to confound these organizational levels is as important in ritual as it is to distinguish phonemes, morphemes, words and sentences in language; and genes, cells, organs and organisms in biology.

In a further analysis, the Nihnava turned out to presuppose intra-ritual reference, which renders the ritual as a whole self-referential. Together with the meaning that is needed to identify distinct units within the ritual, intra-ritual reference and ritual self-reference (within the canonical dimension) constitute the minimal meaningfulness to be accepted in a formal representation of ritual that abstracts from collateral aspects of meaning.

We will here have a closer look at another episode in Vedic ritual, the Sviṣṭakṛt offering, with respect both to its position within the formal structure of Vedic ritual and to its representation in Brāhmaṇas and other Vedic ritual texts. The Sviṣṭakṛt offering is a regular element not only in the Iṣṭi of the new and full-moon sacrifice but also in other Iṣṭis and rituals that follow its outline. In order to appreciate the importance of the study of ritual structure, it is important to have first a brief overview of how ritual theory has discovered and forgotten formal structure, and has now started to rediscover it again. Then we will investigate how formal ritual structure, rather than the rare mythological elements associated with it, help to understand the Sviṣṭakṛt offering in Vedic ritual, and, at the same time, to contribute to exploring the importance of ritual grammar and morphology in the domain of Vedic studies.

2.1 Attempts to understand the puzzling phenomena of rituals of unfamiliar communities and tribes have led to interpretations and analyses which often involve the narratives (myths) that either are associated with rituals, or are told within the context of these rituals by those who perform and transmit them. A third option for these mythologies is that they are reconstructed by the researcher on the basis of his study of the ritual.

For the Scottish anthropologist James George FRAZER (1854-1941), who became a passionate researcher of myths and rituals from all over the world, present (as accessible through anthropology) and past (as accessible through ancient literature) mythology was crucial for reconstructing the world views of distant communities; rituals were interesting only to the extent they reveal or clarify myths and worldviews (FRAZER 1894, 1900), and they were fitted into an evolutionary scheme from primitive to modern (a scheme that in outline goes back to TYLOR 1871 [1873]). In contradistinction to an approach such as the one of FRAZER that emphasized the interpretation and attributed or supposed originalî meanings of ritual, Henri HUBERT and Marcel MAUSS (1899) placed emphasis on the formal structure of ritual, in their case mainly Vedic and Hebrew ritual. Eighty years before Frits STAAL, HUBERT and MAUSS represent the first moment in ritual studies (at that time just emerging) that take both Vedic ritual and ritual structure as important starting points.

Of decisive importance for the work of HUBERT and MAUSS was the indologist Sylvain LÉVI who was a direct teacher and mentor of MAUSS[1]. Sylvain LÉVI, however, based himself not so much on any direct study of ritual but on the ancient explanatory and speculative treatises dealing with Vedic ritual, the Brāhmaṇas. Sylvain LÉVI was struck by the mechanismî and causalityî attributed to sacrificial rituals in the ancient Vedic Brāhmaṇa-texts. LÉVI explained the view of the sacrifice as he found it in the Brāhmaṇas with reference to ideas and perceptions current in contemporary natural science:

> Sacrifice is a learned and complicated combination of ritual acts and sacred speech, or rather it is the impalpable and irresistible power which is released when they are brought together, like electricity is born from elements put into contact.[2]

The importance of Sylvain LÉVI for HUBERT and MAUSS and eventually for STAAL's theory of ritual was highlighted by Ivan STRENSKI in an article in which he also points out (1997: 532) that Sylvain LÉVI defends the for his time original position that ritual is not so much a means to understand religion, but that the *nature* of the religion revealed in the Brāhmaṇas is constituted by sacrificial ritual": "So potent is the sacrifice," says STRENSKI paraphrasing Sylvain LÉVI's explanation, "that even if gods are relevant, those very gods are born from sacrifice, are products of it.î In a similar vein, Louis RENOU observed about Sylvain LÉVI that for him "ritual dominates mythology" (STRENSKI, 1997: 537 note 55, with reference to RENOU 1937: xxiii); but to this we should add that this concerns Sylvain LÉVI when he explains his understanding of the Vedic Brāhmaṇa texts.[3]

2.2 The contemporaneous reception of the work of HUBERT and

[1] Another scholar important for HUBERT's and MAUSS's emphasis on formal structure was W. Robertson SMITH, to whose *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) they approvingly refer.

[2] My transl. of LEVI 1898: 77: "Le sacrifice est une combinaison savante et compliqu e d actes rituels et de paroles sacr es, ou plut t il est la puissance impalpable et irr sistible qui se d gage de leur rapprochement, comme le fluide lectrique na t des l ments mis en contact.î

[3] When RENOU describes Sylvain LEVI's work on the Brāhmaṇas he says about the exposition of the Brāhmaṇas: "l'exposé fixe les traits de cette mythologie à soubassement rituel, créée en fonction du rituel... et qui a relégué à l'arrière-plan, et non sans l avoir vid e de sa substance, la mythologie d essence naturaliste qui tait celle des hymnes" (RENOU 1936: 19).

MAUSS was not unfavorable.[4] When Willem CALAND notes, in the introduction to his *Altindisches Zauberritual* (1900), that he finds it regrettable that in the principal works on cultural and religious studies of ethnologists such as TYLOR, LUBBOCK, Andrew LANG, the inestimable wealth of precious data which the ancient indian ritual literature contains remains practically unused" (1900: III), he mentions as an exception the at that time most recent work of HUBERT and MAUSS. Modern studies of Vedic ritual are greatly indebted to the contributions of Willem CALAND which focused not on ritual theory but on the rich field of Vedic ritual. However, in his editions and translations he made accessible a large array of major texts of the ritual scienceî of ancient India.[5]

In the work of Arnold van GENNEP (1909), we find another form of the simple basic scheme of (a) entry, (b) main ritual event and (c) exit, which HUBERT and MAUSS explain with reference to Vedic and Hebrew ritual, where the main ritual event is the sacrifice of a victim. A. van GENNEP applied his tripartite scheme of entry, central act and exit to a whole range of meticulously described rituals which he groups together as rites of passage, a term that has since become widely accepted in anthropology.

In the same period Emile DURKHEIM promoted his "view of the primacy of belief over ritual" which was, in the perspective of STAAL and his interest in formal structure, a step back from the position that had already been reached by Robertson SMITH and others"; it was DURKHEIM's view that remained the preponderant view that underlies Western studies of ritual" (STAAL 1989: 126). Several decades after DURKHEIM, in the early 1960s, E.E. EVANS-PRITCHARD, contributed to a rediscovery within cultural anthropology of HUBERT and MAUSS. EVANS-PRITCHARD, well-known for his ethnographic work in Africa and subsequent theoretical work, was interested in seeing how rituals have a functional place within the social structure of primitiveî civilisations, and can be considered a

[4] For CALAND, however, the explicit motivation for diving into those texts which other indologists of his time preferred to evade on account of their dry and unattractive nature was not so much the study of the ritual scienceî of the ancient Indians, but rather the intention to show that "the ancient Indians" are not (merely) a highly developed people of culture ("ein hochgebildetes Culturvolk"; CALAND 1900: XI) and to prove, "against the Hindu" ("dem Hindu gegenüber") who wants to represent his literature and culture differently, that important parts of the Veda such as the Wunschopferî (*kāmya-iṣṭayaḥ*) are to be placed in the category of sorcery ("Zauberei"; CALAND 1908: III).

[5] According to STRENSKI, HUBERT and MAUSS's work "has proven to be the most frequently cited theoretical work on sacrifice ever written" (1997: 511). Even then it initially remained in the shadow of the work of Emile DURKHEIM, author of among other publications "De la définition des phénomènes religieux" which preceded HUBERT's and MAUSS's essay in the same second issue of the *Ann e sociologique*.

representative of a functionalist approach in anthropology implying a rejection of any explanatory value of evolutionary schemes that goes back to MALINOWSKI and RADCLIFF-BROWNE. EVANS-PRITCHARD wanted to get HUBERT's and MAUSS's work on the sacrifice translated into English not so much for its conclusions, which he finds rather lameî, but rather because it presents a study of the structure, or one might almost say the grammar, of the sacrificial rite" (E.E. EVANS-PRITCHARD in HUBERT and MAUSS 1964, Foreword).

2.3 The reception of the theory of meaningless ritual which STAAL presented in 1979 and 1989 can be characterized as stormy: review articles and discussions appeared in which authors of various disciplinary backgrounds try to argue against STAAL why ritual is in fact "meaningful" or, more rarely, to what extent they can agree with STAAL's view. The reason for the fascination with his theory can be summarized in its characterization by Ivan STRENSKI (1991: 221): those engaged in ritual studies according to theories current in STAAL's time felt: "Enough of meaning madness!" and experienced STAAL's theory at least as a refreshment. The "meaning madness" which STAAL seeked to evade applies here not so much (directly) to Frazer but to the intense occupation with meaning of rituals and the corresponding neglect of their formal structure in the period immediately preceding STAAL's publication. STRENSKI gives two examples of meaning madnessî: the creative hermeneuticsî of Mircea ELIADE, who tells us he seeks meanings everywhere even when they are not there î[6]; and the sometimes dazzling, but often just dizzying, display of meanings-under-every-rock symbolic analysis in the works of Victor TURNER" (STRENSKI 1991: 221). To present his move away from what he sees as an overemphasis on meaning, Staal criticizes a contemporary scholar such as S.J. TAMBIAH for not going far enough when showing that "explanations in terms of meaning are inadequate" (STAAL 1989: 163). TAMBIAH, as STAAL happily noticed, had started to advocate "a rule-oriented approach" (ibid.). LÉVI-STRAUSS, according to STAAL, took a similar stepî in his structuralism ... but it was still inextricably connected with semantics" (STAAL 1989: 163).

STAAL refers to LÉVI-STRAUSS but fails to distinguish sharply where his approach is parallel with that followed by LÉVI-STRAUSS, and where he goes in a different direction. Since this distinction is crucial for the project of exploring ritual grammar and morphology in the domain of

[6] STRENSKI (1991: 221, 225) refers for this citation to ELIADE 1977: 85. I have not yet tried to verify whether the English translation faithfully reflects the French from which it was translated or the Romanian which was, in turn, at the basis of the French.

Vedic studies, I refer here to an overview which HOUSEMAN and SEVERI (1998) provide for the sake of demarcating their own theory.[7]

> A very different approach to the problem of ritual form was offered by Lévi-Strauss in the concluding section of *LíHomme Nu* (1971). Over and above the standard question of the relationships to be established between myth and rite, the main part of his criticism [of contemporary theoreticians of ritual] concerns the very nature of mythology. [follows a quote from LÉVI-STRAUSS 1971: 598] Yet, he [LÉVI-STRAUSS] continues, "contemporary theoreticians of ritual" (1971: 598), including first and foremost V. Turner, approach ritual by illegitimately mixing in with it elements of implicitî mythology, with the result that what remains in their hands is a hybrid object about which anything can be said, that it is verbal and non-verbal, that it fulfils a cognitive function and an affective or cognitive function, etc." (1971: 598). Lévi-Strauss, for his part, proposes that ritual be studied "in itself and for itself" (ibid.), and that, accordingly, one should, on the contrary, first strip it of all the implicit mythology which adheres to the ritual without really forming a part of it, in other words, beliefs and representations that are rooted in a natural philosophy in the same way as myths [...] (ibid.).
>
> How then is ritual to be defined? For Lévi-Strauss, the movements that compose ceremonial activities act *in loco verbi*; they replace wordsî (1971: 600), in order, through action, to actualise a mythology: "ritual condenses in a single, concrete form procedures which would otherwise have been discursive" (ibid.). It is precisely this supplementary function which, in his view, distinguishes ritual acts from similar operations in everyday life. From this standpoint, the specificity of ritual lies primarily in the particular way in which it enacts mythology. In other words, ritual is distinguished not by what it says but by how it says it. (HOUSEMAN & SEVERI 1998: 178-179)

It is clear that LÉVI-STRAUSS's proposal to study ritual "in itself and for itself" would be entirely in line with STAAL's – and even with our current – endeavour to establish a "science of ritual" (Staal 1989: 349). On the other hand, LÉVI-STRAUSS's proposal to see rituals as actualizations of mythology harmonizes with widespread theoretical practices among anthropologists and philologists from the time of FRAZER onwards, but it goes exactly counter to approaches that bring the domain of praxis front

[7] Although HOUSEMAN and SEVERI present their "relational approach to ritual actionî on the basis of atomic kinship paterns as a universal approach for ritual study, its value and applicability beyond the specific ritual that is the subject of their book, the Naven of the Iatmul of Papua New Guinea, are not proven and have not been explored.

and center, whether in STAAL's "syntax without semantics" sense, or in the sense of the praxis of giving and exchange, or even in the sense of HOUSEMAN and SEVERI's relational praxis.

Because STAAL himself does not present his view in the form of a strict argument but rather through a mixture of argumentation and instances of *reductio ad absurdum* of opponent s views, his position is best summarized in the words of STRENSKI:

> I take six theses of *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences* to be especially noteworthy:
> 1. Staal opposes the common view that rituals are necessarily symbolic acts referring to something else (p. 115). Rather ritual is a "self-contained and self-absorbed" activity (p. 115), done "for its own sake ... – a pure activity, without meaning or goal" (p. 131), an autonomous and irreducible activity, devoid of any utility (p. 155).
> 2. Ritual is thus a kind of autonomous praxis: rule governed, with the addition of sound, often of a musical nature (Ch. 1, 6).
> 3. Thus, ritual is not a subdimension of religion or society. While religion excels at being an activity rife with meaning, function and consequence (p. 434), ritual is meaningless, without social functions or external references beyond it. Even when words do occur in rituals, they are not necessarily meaningful. ...
> 4. Therefore, syntax, and not semantics, is the key to explaining ritual (pp. 185, 188). Form, structure, "stylization" (p. 438), rules and pure relationship are the keys to explaining ritual, not its interpretation, meanings, purposes or functions.
> 5. Yet, Staal admits as a matter of fact that we do find rituals with meanings attached to them. But these meanings merely represent later superimpositions by language, layers of post facto interpretation laid upon a primitive meaninglessness.
> 6. This notion of *later* superimposition of language and meaning upon a bedrock of meaninglessness rests on a complex view about natural *evolution*. First, Staal believes that ritual in his sense is common property we share with non-human animals. ... Second, human ritual life is a very primitive aspect of our animal natures, and therefore, evolutionarily prior to domains of human behavior where meaning matters, e.g. language. ... (STRENSKI 1991: 219-220)

Critical reactions and discussions of STAAL's theory of meaningless ritual appear even on the basis of the 1979 article (PENNER 1985). Others review STAAL's view on meaningless ritual together with his 1983 monumental description of the Agnicayana ritual (STAAL et al. 1983) studied on the

basis of a performance in Kerala (KNIPE 1986, SCHECHNER 1986, 1987b). A symposium is organized on the occasion of the publication of STAAL's *Rules Without Meaning* (1989). The proceedings of the symposium, with contributions of Allan G. GRAPARD, Burton MACK and Ivan STRENSKI and a reply by STAAL, appear in vol. 21 of *Religion* (1991).

Several critics have tried to formulate, each in their own diverging way and according to their own disciplinary background, why ritual is in fact meaningful. BODEWITZ argues that STAAL's "ingenious argumentation" as presented in his 1979 article "does not prove the meaninglessness of this ritual" (1990: 9). WITZEL (1992) demonstrates in detail the various dimensions of meaning (Vedic, indological, anthropological) of a Tantric Agnihotra ritual in Nepal of which he gives a structural analysis in terms not of STAAL's rules and trees but in terms of "frames" or "boxes." In his 1979 article, STAAL quoted Isadora Duncan "If I could tell you what it meant, there would be no point in dancing it" (1979 note 11). Far from being an indication of the meaninglessness of her dance, this rather points to its meaningfulness, as I pointed out in 1991 (1991: 9 note 13).

2.4 As a matter of fact, an elaborate theory which, like the theory of STAAL, takes the formal nature of ritual as starting point but links this with a theory of extended meaningfulness was presented two decades after STAAL's first presentation of his theory in 1979, by RAPPAPORT in 1999. RAPPAPORT based himself not on Vedic ritual but on entirely different material: ethnographic fieldwork done among the Tsembaga (subclan of the) Maring in New Guinea. However, RAPPAPORT's theory can be very well applied to Vedic ritual where it would be able to highlight neglected dimensions.[8]

In RAPPAPORT's theory of formal-ritual-plus-rich-meaning, rituals transmit several kinds of messages, of which two major types are distinguished: (a) canonical messages (which derive from the invariant aspect of what is encoded by others than the performers); and (b) what RAPPAPORT calls self-referential messages (messages transmitted both to the performers themselves and to others and that provide information on the participants' own current physical, psychic, economic, and/or social status). It is the former, the canonical messages, which represent universal orders transcending concrete time and space. It is this dimension

[8] As I have argued elsewhere (HOUBEN 2003), the Vedic ritual system adhered to by Brahmin intellectuals must be relevant to one of the more striking features of their work, often commented upon by modern scholars, the remarkable (relative) absence of concrete historical referentiality.

also that has mostly been the subject of continued efforts of philologists and classical indologists and that has sparked their interest in mythological and ritual studies. But it is through the necessary capacity to transmit RAPPAPORT's self-referential messages that rituals are interwoven in the social and political history of a country or area.[9] It is the dimension of these self-referential messages that links up best with a performative approach to ritual (TAMBIAH 1979, SCHECHNER 1987a, 1993) but also with an approach to ritual as social practice (BOURDIEU 1977, BELL 1992, 1997: 76-83). For several reasons[10] it is better to refer to the two major types of messages distinguished by RAPPAPORT as

(a) the canonical dimension, and

(b) the performance dimension.

STAAL's interest in the formal side of ritual evidently concerns the canonical dimension. STAAL did study the performance and even filmed it (invited the anthropological filmer Robert GARDNER to film it for him) but exclusively in order to have a better understanding of the canonical dimension.

2.5 Among critical reviews of STAAL, mention can also be made of HEESTERMAN's early reaction in 1984 and his remarks in 1993. Inspired *inter alia* by Johan HUIZINGA's *Homo Ludens* (1938), HEESTERMAN attributes an important place to the element of play in Vedic ritual. In a study focusing not on ritual but on (ritual) sacrifice, he conceives of ritual and sacrifice as rule-governed activities. However, in a sacrifice there are real stakes, ultimately the life and death of the victim and the sacrificer; thus: Despite being play, sacrifice is no less consequentialî (1993: 2). HEESTERMAN can accept STAAL's meaningless ritual as a characterization not of all ritual of all times but at least of Vedic ritual as it is known to us on the basis of late classical texts whose performative

[9] For instance, a ritual may require the sacrifice of manyî animals of a certain sort. The sacrificer may then decide to sacrifice as many animals as he can afford, depending on economic power and social status. To compare the very abstract entities of power and status of two persons would be very difficult, but expressed in ritual in the form of the number of animals sacrificed – a self-referential message of the performer – these entities would become comparable. In another context the performer may want to show his political power or sovereignty to himself, his subjects and his neighbours, as in the case of an Aśvamedha. An increased attention for the performance dimension even in research fields which are traditionally more interested in the canonical dimension suits the recent "cultural turn" in the humanities (and South Asian studies) – away from essentialism and ahistoricity – see MICHAELS 2004, 2005.

[10] One reason is that self-referentiality may also have an important place within the canonical dimension and is therefore not suitable to characterize the other dimension.

tradition continues till today. "Vedic ritual [is] known to us as a closed, unchanging, and meaningless structure, a separate realm cut off from the lived-in world" (1993: 227). HOUSEMAN & SEVERI discuss STAAL's position, together with the theory of LAWSON & MCCAULEY (1990), as a major representative of "Syntactic schemes" in the study of rituals (1998: 183-192).

HUMPHREY & LAIDLAW (1994), arrive on the basis of Indian but non-Vedic material (Jain ritual worship) at a position remarkably similar to the one of STAAL: ritual is basically meaningless. HUMPHREY's & LAIDLAW's 1994 observations on the shift of intentionality between the act in daily life and the ritualized act in Jain ritual indicate that a simple pragmatic relationship between act and function, and hence between intention and act, is often conspicuously absent in ritual. The remarks of VERPOORTEN (1991: 169) on Sāyaṇa-Mādhava's understanding of the contrast daily life versus ritual point in the same direction from again a different ritual background. All this would be entirely in line with STAAL's position of meaningless ritual.

After the 1990s, STAAL's theory has acquired the status of a position that is both widely known (among anthropologists, scholars in textual and religious studies, India and Asia specialists) and clear and unmistakable in its extreme form, but which no-one accepts in its entirety. An overview of arguments regarding the meaninglessness or meaningfulness of rituals appears in Axel MICHAELS' "Ritual and Meaning" (2006), in which the author argues that

> the meaninglessness of rituals only concerns the invariability of prescribed actions and the polysemy of ritual s (that is, the multiplicity of meanings). Apart from that, rituals have a great variety of meanings and functions. The tradition of commentaries demonstrates the history of the meaning that was attached to rituals (MICHAELS 2006: 261).

What is clear, even from this very cursory overview, is, first of all, that not only ritual, but also ritual theory is a field that deserves detailed study of its dynamics. Second, over a time space of little more than a century we see the attention of scholars shift to and fro between the foundational level of formal structure of ritual and various dimensions of meanings, beliefs and functions associated with or attributed to rituals. Third, since the arguments advanced by STAAL in favour of it mainly in the 1980s and 1990s, the importance of the establishment of an autonomous Science of Ritual in which the study of the structure of ritual occupies a central place seems now generally accepted by most scholars directly or indirectly involved in the study of ritual.

2.6 However, in the actual study of the formal structure of rituals very little advance has been made beyond programmatic suggestions for analyses in terms of sequential diagrams and tree diagrams, frames and boxes, interrituality apparently as methodically parallel to intertextuality (GLADIGOW 2004), etc. The importance of the analysis of the inner structure of rituals has become increasingly clear. What has also become clear is that a minimal meaningfulness is required in this analysis. Unclear remains, however, whether this inner structure of ritual is best analysed against the background of linguistics something that the term ritual grammarî would definitely suggest or biology the discipline where morphologyî was first developed and next transferred to linguistics. Or, taking into account the problems discussed in HOUBEN forthc. b, in terms of mathematical logic and formal semantics. In any of these cases, a ritual episode is to be studied taking into account the distinction established by RAPPAPORT: that between (1) the canonical dimension and (2) the performance dimension, and, moreover, (3) within the canonical dimension, the distinction of different organizational levels, which are to some extent comparable to the levels of (a) phoneme-sequences, (b) morphemes, (c) words and (d) sentences in language; or even to the levels to the levels of (a) genes, (b) cells, (c) organs and (d) organisms in biology.

3.1 The Nihnava-rite, which Frits STAAL used as a major example to illustrate a supposed fundamental meaninglessness of ritual, turned out to be solidly meaningful when we properly distinguished different organizational levels in ritual (HOUBEN forthc. a): in this episode the ritual agent denies or disavows (*ni-hnu*) some undesirable but apparently necessary act, and according to two different Brāhmaṇa-interpretations it refers either forward to an undesirable act that is still to follow (the ritual killingî of kingî Soma) or back to an undesirable act already done (going to the South which is an unfavorable direction). A so far neglected but nevertheless remarkable feature of several episodes in Vedic ritual becomes here visible: as an episode within Vedic ritual it refers not primarily to any "external" aim such as worldly success or the birth of a son, nor is it they primarily directed to a deity external to the ritual; instead, it refers to other episodes within the same ritual, to itself as ritual episode, or even to the ritual as a whole (HOUBEN forthc. b). Their status is thus like that of the word “this” in “this sentence is correct/false”. As is well known, the reference by “thisî to the sentence in which it occurs makes the whole sentence self-referential. From a logical point of view, such self-reference has been regarded as most problematic since the time of Bertrand RUSSELL and Saul KRIPKE; in

recent decades, however, self-reference has received new appreciation and logicians have become fascinated more with strengthening paradoxes than with evading them (BARWISE & ETCHEMENDY 1989; HOUBEN 2001).

Our findings with regard to the Nihnava call for an investigation of other episodes where a similar ritual structure is applicable. The so-called Sviṣṭakṛt-offering is a quite wide-spread element in Vedic ritual, but it has no impressive stories or important mythology attached to it. Instead, its name and the traditional indications of its function suggest that it implies a ritual structure somewhat similar to that of the Nihnava. It therefore seems a good starting point for further reflections on ritual self-referentiality. The Sviṣṭakṛt-offering concerns the ritual worship of Agni Sviṣṭakṛt, i.e., of Agni *su-iṣṭa-kṛt* who makes a good *iṣṭa*, i.e., offering or ritual worshipî.[11] We would especially like to know (1) whether our perception of circularity or self-reference in an offering to Agni "who makes a good offering" (or a ritual worship for Agni "who makes a good ritual worship") is perhaps indeed only a matter of our perception or whether it was, one way or the other, recognized by ancient exegetes of Vedic ritual; (2) whether this circularity or self-reference is seen as a defect – which it would have been in the light of the classical logical theory of Bertrand RUSSELL – or as a neutral or even positive point; (3) whether any properties attributed to the ritual episode are due not to the nature of the offering in terms of the deities, prayers and offering substances involved, but to its circularity.

3.2 The one who sets up the three fires of the solemn (Śrauta) ritual should maintain these fires through his twice-daily Agnihotra: the relatively simple morning and evening offering which the sacrificer and his wife can perform alone, without the help of other priests. Moreover, he should organize a more complicated ritual a specific ceremony called Iṣṭi – every new- and full-moon, in which several priest-roles are to be fulfilled: the hotar, adhvaryu, brahman and āgnīdhra. In these Iṣṭis at the occasion of the new- and full-moon, the Darśa- and the Pūrṇa-māsa- Iṣṭis, offerings are made to certain chief divinities normally a bread is offered to Agni, clarified butter to Prajāpati, one bread to Agni-Soma and one to Indra averter of enemiesî (*indra vaimṛdha*). These offerings to the chief divinities are always followed by a Sviṣṭakṛt offering. The substance of this Sviṣṭakṛt offering consists of remainders of offering substances offered

[11] The word Sviṣṭakṛt is used with reference to (1) Agni, where it refers to Agni in the form of Sviṣṭakṛt or to the Sviṣṭakṛt-aspect of Agni; or (2) with reference to the offering to Agni Sviṣṭakṛt. RENOU 1953: 173 refers to both employments of the word when he notes that Sviṣṭakṛt means an "oblation secondaire à Agni 'qui rend bien offert (ce qui a été offert aux dieux)'."

in preceding rites (cf. MīmS 3.4.42) to which clarified butter, milk and curds can be added. The hotar accompanies the offering with statements that confirm that Agni has worshipped with an offering (*ayāṭ*) such-and-such deity (this is repeated for each of the deities to whom offerings had been made earlier), and with the prayer that Agni should worship with an offering (*yakṣat*) Agni Sviṣṭakṛt.

A similar pattern is found in the case of other Iṣṭis; for instance, at the occasion of the Prāyaṇīya-iṣṭi at the beginning of the Soma-sacrifice (the latter, even in its simplest form, containing several Iṣṭis) an offering is made to Pathyā Svasti, Agni, Soma and Savitar as the four chief deities of the Prāyaṇīya-iṣṭi, after which an offering is made to Agni Sviṣṭakṛt. Offerings to Agni Sviṣṭakṛt are quite frequent in Śrauta ritual, but this form of Agni, the corresponding offering and the term *sviṣṭakṛt* are absent in the Ṛg-veda. Formulas and prayers for the Sviṣṭakṛt offering are found in the Yajurvedic Saṁhitās and Brāhmaṇas of all schools, and details of its performance mainly in the Yajurvedic Śrauta-sūtras, which even contain sections for the hotar performing in this rite.[12] We also find details on various modified forms of the Sviṣṭakṛt offering.[13] However, the only elaborate discussion on the Sviṣṭakṛt that touches, in Brāhmaṇa-style, on basic issues, is found in the Śatapatha-brāhmaṇa, ŚB 1.7.3. An overview of the acts and recitations of the Sviṣṭakṛt within the Darśa- and the Pūrṇa-māsa-iṣṭis according to various Śrauta-sūtra texts is available in HILLEBRANDT s study of the new- and full-moon Iṣṭis (1879: 117ff) and in the Śrauta-kośa vol. 1, English section, 211-216.

The first part of the explanation which the Śatapatha-brāhmaṇa offers introduces Rudra, who later turns out to be in the form of Agni, who is left behind by the other gods who ascend to heaven, partly thanks to the function of the very Rudra-Agni who is left behind[14]:

---

[12] Āśvalāyana and Śāṅkhāyana do discuss the duties of the hotar in the Darśa and the Pūrṇamāsa-iṣṭi including the Sviṣṭakṛt offering (for an overview see Śrauta-kośa, Engl. section, 217ff, esp. 370ff).

[13] For the offering to Agni Kavyavāhana, instead of Agni Sviṣṭakṛt, in an offering to the Pitaraḥ: ĀpŚS 8.15.20 and note CALAND.

[14] In this section follow a few selections from ŚB 1.7.3.1-21 in a translation following the one of J. EGGELING but with various adaptations (e.g. in the transl. of forms of *yaj* 'worship-in-a-ritual', 'worship with an offering', 'offer'; and of *priyá dhā́man*); text:

ŚB 1.7.3.1-4: yajñéna vái devā́ḥ / dívam upódakrāmann átha yò 'yáṁ deváḥ paśūnā́m ī́ṣṭe sá íhāhīyatá tásmād vāstavyà íty āhur vā́stau hí tád áhīyata // 1 // sá yénaivá devā́ dívam upodákrāman / téno evā́rccantaḥ śrā́myantaś cerur átha yò 'yáṁ deváḥ paśūnā́m ī́ṣṭe yá íhā́hīyata // 2 // sá aikṣata / áhāsy áhāntáryanty u mā yajñā́d íti sò'nū́ccakrāma sá ā́yatayottaratá upótpede yá eṣá sviṣṭakṛ́taḥ kāláḥ // 3 // té devā́ abruvan / mā́ vísrakṣīr íti

> 1. Now by means of the sacrifice the gods ascended to heaven. But the god who rules over the cattle was left behind here: hence they call him Vāstavya, for he was then left behind on the (sacrificial) site (*vāstu*).
> 2. The gods went on worshipping and toiling with the same (sacrifice) by which they had ascended to heaven. Now the god who rules over the cattle, and who was left behind here,
> 3. He saw (what occurred, and said), "I have been left behind: they are excluding me from the sacrifice!" He went up after them, and with his raised (weapon) rose up on the north – the time (when this happened) was that of the (performance of the) Sviṣṭakṛt.
> 4. The gods said, "do not hurl!" He said, "Do not ye exclude me from the sacrifice! Set apart an oblation for me!" They replied, "So be it!" He withdrew (his weapon), and did not hurl it; nor did he injure any one.

The sacrificing gods have to search for an offering substance for the Rudra-Agni who was left behind, since the sacrificial food has been offered up. What remains (of each preceding offering) is sprinkled with butter and offered in the Sviṣṭakṛt. The explanation continues[15]:

> 7. ... hence, if sacrificial food is offered to any deity, the Sviṣṭakṛt (Agni, "the maker of a good offering") is afterwards invariably offered a share of it; because the gods invariably gave him a share after themselves.
> 8. That (offering) then is certainly made to "Agni," for, indeed, Agni is that god; – his are these names: Śarva, as the eastern people call him; Bhava, as the Bāhīkas (call him); Paśūnām pati ("lord of the beasts," Paśupati), Rudra, Agni. The name Agni, doubtless, is the most auspicious (*śānta*), and the other names of his are inauspicious: hence it is offered to (him under the name of) "Agni," and to (him as) the Sviṣṭakṛt.
> 9. They (the gods) said: 'What we have offered unto you who art in yonder place (Sāyaṇa: on the Āhavanīya fire place); do you render that well-offered for us!" He made it well-offered for them; and this is the

té vaí mā yajñā́n māntárgatā́hutiṁ me kalpayatéti tathéti sá sámabṛhat sá nā̀syat sá ná kā́ñ canā̀hinat // 4 //

[15] ŚB 1.7.3.7-10:... tásmād yásyai kásyai ca devátāyai havír gṛhyáte sarvátraivá sviṣṭakṛ́d anvā́bhaktaḥ sarvátra hy èvaìnaṁ devā́ anvā́bhajan // 7 // tád vā́ agnáya íti kriyate / agnír vaí sá devás tásyaitā́ni nā́māni śarvá íti yáthā prācyā́ ācákṣate bhavá íti yáthā bāhīkā́ḥ paśūnā́m pátī rúdro'gnír tā́ny asyā́śāntāny evétarāṇi nā́māny agnír íty evá śāntátamaṁ tásmād agnáya íti kriyate sviṣṭakṛ́ta íti // 8 // té hocuḥ / yát tváyy amútra saty áyakṣmahi tán naḥ svìṣṭaṁ kurv íti tád ebhyáḥ svìṣṭam akarot tásmāt sviṣṭakṛ́ta íti // 9 // só'nuvā́kyām anū́cya sámpaśyati / yé táthāgnī́ṁ sviṣṭakṛ́tam áyāḍ agnír agnéḥ priyā́ dhā́mānī́ti tád āgneyám ā́jyabhāgam āhā́yāṭ sómasya priyā́ dhā́mānī́ti tát saumyám ā́jyabhāgam āhā́yāḍ agnéḥ priyā́ dhā́mānī́ti tád yá eṣá ubhayátrācyutá āgneyáḥ puroḍā́śo bhávati tám āha /

> reason why (it is offered) to (Agni as) the Sviṣṭakr̥t.
> 10. Having recited the invitatory formula, he (the hotar) enumerates (those deities) which (have received oblations at the fore-offerings, butter-portions, &c.), as well as Agni Sviṣṭakr̥t: "Agni has worshipped-in-a-ritual Agni's favourite domains!" thereby he refers to the butter-portion of Agni (which was offered in the preceding rite). – "He has worshipped-in-a-ritual Soma's favourite domains! thereby he refers to the butter-portion of Soma (which was offered in the preceding rite). – "He has worshipped-in-a-ritual Agni's favourite domains!" thereby he refers to that indispensable bread for Agni which has been (offered) on both occasions (at the new- and full-moon sacrifices). ...

The hotar continues to recite at the offerings made by the Adhvaryu[16]:

> 13. "May he worship-in-a-ritual his own greatness!" When, on that occasion, he asks him (Agni) to bring hither the deities, he also makes him (Agni) bring hither his own (Agni's) greatness; but before this no worship of any kind has been offered to "his (Agni's) own greatness": and he therefore now gratifies him, and thus that (fire) has been established so as to prevent failure on his (the sacrificer's) part. This is the reason why he says "may he worship-in-a-ritual his own greatness."

How should the offering be done? The Śatapatha-brāhmaṇa explains[17]:

> 21. He offers on this side, as it were, of the other oblations. Following the other oblations cattle are produced, and the Sviṣṭakr̥t represents Rudra's power: he would impose Rudra's power on the cattle if he were to bring it (the Sviṣṭakr̥t) into contact with the other oblations; and his (the sacrificer's) household and cattle would be destroyed. For this reason he offers on this side, as it were, of the other oblations.

What can be inferred from this passage is that, first, circularity or self-reference was also perceived by its author, and, second, that he did not hesitate to express it clearly: the agent of the ritual worship of Agni's *priyā́ dhā́māni* "favourite domains"[18] is explicitly said to be Agni, even

[16] ŚB 1.7.3.13: yákṣat sváṁ mahimā́nam íti / yátra vā́ adó (for correct acc. cf. 1.9.2.14) devátā āvāháyati tád ápi sváṁ mahimā́nam ā́vāhayati tád átaḥ prā́ṅ naìvá kíñ caná svā́ya mahimná íti kriyate tád átra táṁ prīṇāti tátho hāsyaiṣó'moghāyā́vāhito bhavati tásmād āha yákṣat sváṁ mahimā́nam íti /

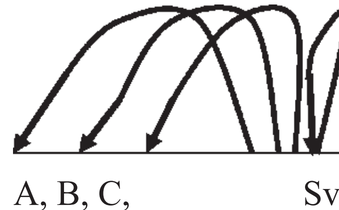
[17] ŚB 1.7.3.21: sá vā́ abhyarddhá ivétarābhya ā́hutibhyo juhoti / ítarā ā́hutīḥ paśávo'nuprájāyante rudríyaḥ sviṣṭakŕ̥d rudríyeṇa paśū́n prasajed yád ítarābhir ā́hutibhiḥ saṁsŕ̥jet tè'sya gr̥hā́ḥ paśáva upamūryámāṇā īyus tásmād abhyarddhá ivétarābhya ā́hutibhyo juhoti /

[18] Cf. GONDA 1967 on *dhā́man* and BODEWITZ 2002 on the *priyáṁ dhā́ma* of

when it would have been easy to distinguish the Agni that worships now (Agni Sviṣṭakṛt) and the one that had been worshipped (in a preceding ritual episode: Agni of the butter-portions and of the bread-offering) by distinctive names or epithets. Circularity is even more crudely expressed in the offering of Agni Sviṣṭakṛt to "his own greatness".

The self-referentiality is, as can be expected, not expressed in a formal or mathematical way. In the latter formula to be pronounced by the hotar, it is stated that Agni should worship-in-a-ritual his own greatness. From a functional perspective, the hotar's prayer implies that the Sviṣṭakṛt offering is here (after having first confirmed the offerings in preceding episodes: to Agni, to Soma, again to Agni in another offering) indeed directly self-referential. We can therefore say that the prayers and offerings that consitute the Sviṣṭakṛt offering are evidently derived from the preceding offerings to which a fully self-referential prayer and offering are added, that "he may worship-in-a-ritual his own greatness." The references in this passage to negative effects from the side of Rudra appear to have no profound connection with the Sviṣṭakṛt offering. On the contrary, the negative results suggested as consequence from neglecting the Sviṣṭakṛt offering seem to be no more than the *arthavāda* way[19] of emphasizing the importance of its positive execution.

If we represent the preceding offerings by A, B, C, the sequence including the Sviṣṭakṛt offering becomes: A, B, C, Sv. If we next indicate how the complex Sviṣṭakṛt offering refers to (confirms the validity of) other offerings we arrive at the scheme:



Here, Sv refers to the preceding offerings A, B, C, but the last arrow starting at Sv returns at itself. Inadequate would be the analysis suggested by STAAL (1989: 86f)[20] in which he tries to abstract completely from all aspects of meaning:

a god (his favourite emplacement on which his thoughts are fixed , hence the god s favourite object through which the worship attracts the god's favour).

19 In the Vedic exegesis of Mīmāṁsā the *arthavāda* (cf. GARGE 1952: 260f; VERPOORTEN 1987: 13) is a "statement of purpose" that is subsidiary to an injunction (it impels the ritualist to follow it) or prohibition (it discourages him to go against it).

20 Both STAAL and WITZEL have been, each in their own way, fascinated by "mere" recursive patterns ; STAAL (1989: 85-99; 1993) wanted to formalize them through rewriting rules and inverted trees (inspired by generative grammar of the 1970s-1980s), Witzel (1992) in terms of a structure of frames within frames.

> Hubert and Mauss ... drew attention to some facts that are well known to ritualists, viz., that the final bath (avabhṛtha) at the end corresponds to the consecration (dīkṣā) at the beginning, and the concluding offering (udayanīyeṣṭi) similarly corresponds to the introductory offering (prāyaṇīyeṣṭi), the departure (udavasāna) to the entrance (adhyavasāna), the dissolution (sakhyavisarjana) to the alliance (tānūnaptra), and so forth. In all these cases, a large number of rituals intervene between these initial and final rites.
> In lesser rites, we often find the same structure. For example, within the Full- and New-Moon Ceremonies, the main oblation (pradhānahoma) is preceded by oblations called ājyabhāga and followed by an oblation called sviṣṭakṛt. The ājyabhāgas are in turn preceded by "fore-offerings" (prayāja) and the sviṣṭakṛt is followed by "after-offerings" (anuyāja).

The relationship of "fore-offerings" (*prayāja*) and "after-offerings" (*anuyāja*) is indeed more or less symmetrical, but not the relationship between *ājyabhāga* "clarified butter oblations" and *sviṣṭakṛt* as the latter in its formulas explicitly refers back not only to the butter oblations but also to the principal offerings nd to itself.

The black Yajur-vedic traditions contain, in fact, a prayer or formula that expresses the foundational nature of this self-referential offering quite clearly. The sacrificer should follow the Sviṣṭakṛt offering with this formula:

> agniḥ sviṣṭakṛd yajñasya pratiṣṭhā, tasyāhaṁ devayajyayā yajñena pratiṣṭhāṁ gameyam /
> Agni Sviṣṭakṛt is the solid basis of ritual worship; with the ritual worship of him (Agni Sviṣṭakṛt), with the ritual worship of the god (Agni Sviṣṭakṛt), may I obtain a solid basis.

This is the version preserved in one school of the Maitrāyaṇīyas, the Mānava-śrauta-sūtra (MŚS 1.4.2.7 and 15), which places the important statement on Agni Sviṣṭakṛt as solid basis of ritual worship in a seperate clause.[21]

3.3 Although most of the early Yajurvedic explanations (Brāhmaṇas and Brāhmaṇa-like passages) take the Sviṣṭakṛt offering and its necessity for granted, it is clear from the quoted passage in the Śatapatha-brāhmaṇa

[21] MS does not have this mantra. Other Yajurvedic branches integrate the statement of the first clause in the main sentence, as in the Taittirīya-saṁhitā, TS 1.6.2.4 and elsewhere: agnéḥ sviṣṭakṛ́to 'háṁ devayajyáyā́yuṣmān yajñéna pratiṣṭhā́ṁ gameyam; KS 5.1 and 32.1 have: agner ahaṁ sviṣṭakṛto devayajyayāyuḥ pratiṣṭhāṁ gameyam.

that it amounts to a self-referential episode of what I have called elsewhere the *yajñéna-yajñám* type (HOUBEN forthc. b).[22] The oldest attestation of this principle is in a verse of the Ṛg-veda, viz. ṚV 1.164.50ab = 10.90.16ab: *yajñéna yajñám ayajanta devā́s tā́ni dhármāṇi prathamā́ny āsan* "With ritual worship the gods worshipped ritual worship: these institutions were the foundational ones." In the first part of this statement, the instrument and the object are expressed in the form of the same noun, *yajñá*. This suggests a circularity, which is also evident from a straightforward translation. Moreover, the process to be realized is expressed in a finite verb form from the same root which is at the basis of the noun *yajñá*, viz. *yaj* (in zero grade: *ij*), generally translated as "to worship," "to sacrifice (something, in instr.) to some god (in acc.)". If we consider "worship" as its central meaning, it is not just an incidental adoration but rather one that follows certain procedures, a "ritual worship".

A logical problem becomes apparent if it is realized that according to Vedic concepts the praise or worship of an object of praise or worship, usually a deity, will invigorate or strengthen that object, that deity.[23] In our case, the object of ritual worship is ritual worship itself.[24] The statement

[22] This refers to ritual self-reference (ritual refers to ritual), not to self-reference of the ritualist or of the Vedic poet which is also frequent in Vedic texts. For this latter self-reference cf. RENOU 1961: 15-16: "At certain moments, the author seems to abandon his topic or rather superimposes on top of it another topic, which consists of making a curve back to himself. ... he pays tribute to poetic inspiration ... î (A de certains moments, l'auteur semble abondonner son propos ou plutôt y superposer un autre, qui consiste à faire un retour sur soi-même. ... il salue l'inspiration poétique ... "). An example of self-reference of the ritualist would be AVP 1.6 (~ AVŚ 1.1.1 ~ MS 4.12.1): MOLEANU 2002; for THIEME's phonetic interpretation (1985) of the three times seven there are still sufficient reasons of context and of it is true, inferred substance.

[23] On the basis of the mantras employed in them we have to infer that a major function of Vedic rituals was to strengthen powers of nature and of gods. Projected on Vedic poetry employed in rituals GONDA states this as follows (GONDA 1960: 22): "Wie groß die Macht des feierlichen, von Brahmanen geäußerten Wortes nach indischer Auffassung war, geht aus vielen Stellen hervor: ... ṚV 8.4.11 "dir sind, Indra, die Lobgesänge eine Stärkung"; nach 4.4.11 ist das Wort des Sängers so stark, daß es wie im Mythus den Felsen zersprengt. So wie man im allgemeinen wichtige und heilbringende Vorgänge in der Absicht erzählt oder beschreibt, dieselben zur Wirklichkeit werden zu lassen, und aus ähnlichen Grunde Vergleiche einschaltet, so können Worte, Lieder und Formeln durch ihre eigene, inhärente Macht die Kräfte der Natur und der Götter steigern und neue Lieder – die Neuheit wird öfters hervorgehoben – zur periodischen Erneuerung des Lebens und der n tzlichen Potenzen beitragen. Das war die Hauptfunktion der vedischen Dichtkunst.î

[24] This type of circularity is perhaps not rare in Vedic ritual but it is rarely as clearly and crudely expressed as here. Cf. GONDA (1975: 66-67): "The poets are moreover deeply convinced of the existence of an interplay of factors, reciprocity or rather cyclical

in the first part of the verse therefore amounts to: with invigoration they invigorate invigoration. Or: with strengthening they strengthen strengthening. Is this not like pulling one-self out of the swamp by one's own hair?[25] However, in whichever way we understand the first part, the second part of the statement makes clear that this situation is not considered counter-logical or otherwise problematic; on the contrary, it constitutes the first *dharma*sî or foundational institutions.

In his explanations of the first line, the 14th century commentator Sāyaṇa confirms, perhaps unknowingly, that the statement would indeed amount to a paradox in a straightforward interpretation by proposing diverging interpretations of the central term *yajñá*. He first proposes that the ritual worship (*yajñá*) that is worshipped is one of the three fires on the place of sacrifice, the Āhavanīya; but that the ritual worship (*yajñá*) with which the worship is done is the fire produced with the fire-drill (*nirmathya agninā*). According to his second proposal, ritual worship (*yajñá*) does have the same referent in both cases (as *yajñéna* and as *yajñám*), namely fire (*agn*), so that the statement amounts to the following: with fire the gods worshipped fire. Here, however, agner eva mūrtibhedena devatvaṁ ca paśutvaṁ ca draṣṭavyam "we have to understand that the same Agni is, through a distinction in form, both god (to whom ritual worship is given) and victim (instrument of the ritual worship)".

Lines cd of R̥V 1.164.50 continue as follows: té ha nā́kaṁ mahimā́naḥ sacanta yátra pū́rve sādhyā́ḥ santi devā́ḥ "These greatnesses reached up to the vault of heaven, where the ancient Sādhyas reside as gods". The "greatnesses" that reach up to the vault of heaven are interpreted by Sāyaṇa as referring to the sacrificers provided with greatnessî (*māhātmya-yuktāḥ*). In the light of the intimate relation between this hymn and the Pravargya ritual and taking into account the position of the verb at the end of the third "liturgy" in this hymn (HOUBEN 2000), the "greatnesses" correspond in the ritual domain with the great pillars of flame that emerge from the heated pot when freshly milked milk is added to it. The Pravargya itself is, *inter alia*, a ritual worship (*yajñá*) of a ritual worship (*yajñá*), viz. the Agniṣṭoma (or any Soma-sacrifice), where the Pravargya, which cannot occur independently, is optionally embedded.

---

process with regard to inspiration and the suprahuman power inherent in inspired poetry. ... Strengthened by the hymns of the poets the gods ... will continue furthering their inspirationsî.

[25] J.C. HEESTERMAN possibly hinted at something similar with regard to the Sādhyas, divine beings (mentioned in the second half of our verse) who succeeded (according to AiB 1.16.36) in their ritual by offering fire into fire, when he characterized this as "eine Münchausen-artige *tour de force*" (1996: 121).

More important in the present context are the Sādhyas[26]: an ancient class of gods who are said to have preceded the current generation of gods (PB 25.8.2 *sādhyā vai nāma devebhyo pūrva āsan*). In accordance with their name (which means "to be accomplished" or "perfectible") they are said to rise up to heaven, or to have a wish to do so, with the help of certain ritual performances. They are said to be the divine guardians of the directions in a region beyond that of the (current) gods. In their ritual worship they used fire to worship fire, because nothing else was available. [27] What is presented as cosmogonically primitive and cosmologically distant refers to what is, in fact, structurally basic and primordial. When analyzing the nature of the Sādhyas, HEESTERMAN was right in pointing out both the lack of of mythology and the importance of the ritual with regard to the Sādhyas. As there is no evidence for his assumption of an earlier stage in which mythology was more important, we are here simply confronted with a group of beings who seem to be posited on ritual and structural grounds but which do not have, and probably never had, any role of importance either in mythology or in cosmogony.

4. The formal structure of ritual allows us to link dispersed minor rites, mantras and traditional interpretations and it allows them to mutually clarify each other. Here, the focus on formal structure does not lead to a complete neglect of traditional interpretations as in Frits STAAL's theory of "meaningless ritual." The latter theory contributed significantly to highlighting the importance of the formal structure of ritual at a time the study of ritual was overwhelmed by "meaning madness". However, self-referentiality and circular structures in ritual do point to one important and inescapable form of basic meaningfulness. (Another necessary meaningfulness, not discussed here, is the one involved in the identification of basic units in ritual.)

The Sviṣṭakṛt offering is a frequent element in Vedic rituals that is poor in mythology but that involves a remarkable ritual structure. In other words, its *raison dí tre* is not mythological but based on ritual structure. In a rare narrative Brāhmaṇa-passage dealing with the Sviṣṭakṛt offering (ŚB 1.7.3) its positive value as confirmation, supporter and protector of other offerings (and of itself) can be derived precisely from its place in the ritual structure. Its name Sviṣṭakṛt, the offering to Agni "who makes

[26] The main discussion of this class of gods is still Lévi 1898: 62f. Other discussions: KUIPER 1979: 242ff, HEESTERMAN 1996.

[27] sādhyā́ vái devā́ asmíṁ̐ loká āsan / nā́nyat kíṁ caná miṣát / tè 'gním evā́gnaye médhāyā́labhanta /ná hy ànyad ālambhyàm ávindan (TS 6.3.5.1).

a good offering,î expresses its place within the formal ritual structure, a place that is characterized by self-referentiality. The rudimentary narrative (mythological) elements we find associated with the Sviṣṭakṛt offering in this passage do not seem to be necessary or unavoidably connected with it. The circular structure involved in the Sviṣṭakṛt offering is of the same type as that referred to in a verse of the ṚV, ṚV 1.164.50 = 10.90.16: *yajñéna yajñám ayajanta devā́ḥ* ..., a verse that points to other elements in Vedic ritual that involve circularity and ritual self-reference. A cosmological category of divine beings, the Sādhyas, is associated with the ritual self-reference expressed in this verse. This category again lacks a significant narrative or mythological justification but is characterized by its place in the formal structure of Vedic ritual.

With regard to the Sviṣṭakṛt a few questions were asked (paragraph 3.1) to which we could reply as follows: (1) our perception of circularity or self-reference in the Sviṣṭakṛt offering to Agni "who makes a good offering" (or a ritual worship of Agni "who makes a good ritual worship") was well recognized by the ancient exegetes of Vedic ritual; (2) this circularity or self-reference was not seen as a defect, rather it was a positive point; (3) properties attributed to the ritual episode of the Sviṣṭakṛt offering seem to be due to its very circularity; in any case, the deities, prayers and offering substances involved seem to be of incidental or secondary importance, or of a non-primary, derived nature. The Sviṣṭakṛt thus highlights the importance of the grammatical and morphological study of Vedic ritual, in addition to the one-sided and over-valued study of narratives and (reconstructed) mythologies.

According to an important observation by Wilhelm HALBFASS, "India has not simply had a tradition, but a tradition accompanied by reflectionî (HALBFASS, 1997: 473). This was meant to apply to the intensively dialectical and self-reflective philosophical tradition about which we have ample and detailed information from the first centuries C.E. onwards. Since in this study we could base ourselves on reflections on ritual and poetry by Vedic poets and ritualists taken from the oldest available sources, it can be safely said that the same applies to the tradition of Vedic ritual from around one millennium earlier onwards.

Abbreviations:

AiB = Aitareya-brāhmaṇa, ed. Th. Aufrecht, Bonn 1879; tr. A.B. Keith in *Rigveda Brāhmaṇas*, Cambridge, Mass., 1920.

ĀpŚS = Āpastamba-śrauta-sūtra. Ed. R. Garbe, Calcutta, 1882-1902 (3 vols.); Tr. into German and detailed notes: W. Caland, Gottingen 1921 (pt. 1), Amsterdam 192428 (pt. 2-3); ed. and Engl. tr.: G.U. Thite, Delhi: New Bharatiya Book Corporation, 2004.

AVP = Atharvaveda, Paippalāda-saṁhitā, ed. D. Bhattacharya (vol. 1, kāṇḍas 1-15), Calcutta 1997.

AVŚ = Atharvaveda (Śaunaka), ed. R. Roth, W.D. Whitney and M. Lindenau, 3rd reprint Bonn 1966; tr. W.D. Whitney, Harvard Oriental Series 7-8, 1905.

KS = Kāṭhaka-saṁhitā, ed. L. von Schroeder, Leipzig 1900-1910 (3 vols.).

MīmS = Mīmāṁsā-sūtra of Jaimini: ed. with Śābara-bhāṣya, Prabhā-commentary, Kumārila's Tantravārttikam and Ṭuptīkā by K.V. Abhyankar, G.A. Joshi and M.C. Apte, Pune (Anandashrama) 1930-1934.

MS = Maitrāyaṇī-saṁhitā, ed. L. von Schroeder, Leipzig 1881-1886 (4 vols.).

MŚS = Mānava-śrauta-sūtra, ed. F. Knauer, Petersburg 1900-1903; ed. and tr. J.M. van Gelder, New Delhi, 1961-1963, Reprint: Sri Satguru Publications, Delhi 1985.

PB = Pañcaviṁśa-brāhmaṇa, ed. Ānandachandra Vedāntāvagīsa, Taṇḍya Mahābrāhmaṇa, with the commentary of Sāyaṇa Āchārya, Calcutta 1870-1930; tr. W. Caland, *Pañcaviṁśa: the Brāhmaṇa of the twenty five chapters*, Calcutta 1931.

ṚV = Ṛg-veda (-saṁhitā), ed. F.M. Müller, saṁhitā and pada texts (2 vols.), 3rd reprint Varanasi 1965; tr. K.F. Geldner, Harvard Oriental Series 33-35, 1951.

ŚB = Śatapatha-brāhmaṇa with Vedarthaprakash commentary, ed. by several learned persons. Kalyan-Bombay: Laxmi Venkateshwar Steam press, Samvat 1997 / San 1940; transl. Eggeling, Sacred Books of the East 12, 26, 41, 43, 44 (1882-1900).

Śrautakośa = *Śrautakośa, Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual*. Vol. 1 (Sanskrit section), Vol. 1 (English section, part 1). Poona: Vaidika Samsodhana Mandala, 1958.

TS = Taittirīya-saṁhitā, ed. A. Weber, *Indische Studien* 11-12, 1871-1872; tr. A. B. Keith, Harvard Oriental Series 18-19, 1914.

References:

BARWISE, Jon and ETCHEMENDY, John 1989. *The Liar: An Essay on Truth and Circularity.* First ed. 1987. New York: Oxford University Press.
BELL, Catherine 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
_____ 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
BODEWITZ, Henk. 1990. *The Jyotiṣṭoma Ritual: Jaiminīya Brāhmaṇa I*, 66-364. Leiden: E.J. Brill.
_____ 2002. "Where and what is the *priy m dhā́ma* of a Vedic god?" *Indo-Iranian Journal*, 45: 153-171.
BOURDIEU, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
CALAND, Willem 1900. *Altindisches Zauberritual: Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Theile des Kauśika Sūtra*. Amsterdam: Mueller.
_____ 1908. *Altindische Zauberei: Darstellung der altindischen "Wunschopfer"*. Amsterdam: Mueller.
DURKHEIM, Emile 1899. De la définition des phénomènes religieuxî . *Année sociologique*, 2: 1-28.
ELIADE, Mircea 1977. *No souvenirs: Journal, 1957-1969*. Transl. from the French by Fred H. Johnson, Jr. New York: Harper and Row. [Tr. of *Fragments d'un Journal*, tome II, tr. du roumain par Luc Badesco, Paris: Galimard, 1973.]
FRAZER, James George 1894. *The Golden Bough: a study in comparative religion*. In two volumes. London: MacMillan.
_____ 1900. *The Golden Bough: a study of magic and religion*. Second edition, revised. and enlarged. In three volumes. London: MacMillan.
GARGE, Damodar V. 1952. *Citations in Śabara-bhāṣya: a study*. Poona: Deccan College Post-graduate and research institute.
GENNEP, Arnold van. 1909. *Les Rites de Passage: Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption,... etc.* Paris: Librairie critique, Émile Nourry.
GLADIGOW, Burkhard 2004."Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale." In: *Zoroastrian Rituals in Context* (ed. Michael STAUSBERG): 57-76. Leiden: E.J. Brill.
GONDA, Jan 1960. *Die Religionen Indiens: I. Veda und älterer Hinduismus*. Stuttgart: Kohlhammer.
_____ 1967. *The meaning of the Sanskrit term* dhāman-. Amsterdam: Noord-hollandsche uitgeversmaatschappij,
_____ 1975. *Vedic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz.
HALBFASS, Wilhelm 1997."Research and Reflection: Responses to my

Respondents." In: *Beyond Orientalism: the impact of the work of W. Halbfass on Indian and cross-cultural studies*, ed. K. Preisendanz and E. Franco, pp. 471-486. Amsterdam: Rodopi.

HEESTERMAN, J.C. 1984. "The Ritualist's Problem." In: *Amṛtadhārā: Prof. R.N. Dandekar felicitation volume* (ed. S.D. Joshi): 167-179. Delhi: Ajanta publications.

_____ 1993. *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago: Chicago University Press.

_____ 1996. "Die Sādhyas und die Kult des Feuers." *Studien zur Indologie und Iranistik* 20: 117-143.

HILLEBRANDT, Alfred 1879. *Das Altindische Neu- und Vollmondsopfer*. Jena: Gustav Fischer.

HOUBEN, Jan E.M. 1991. *The Pravargya Brāhmaṇa of the Taittirīya Āraṇyaka: an ancient commentary on the Pravargya ritual*. Delhi: Motilal Banarsidass.

_____ 2000. "The ritual pragmatics of a Vedic hymn: The 'riddle hymn' (Rgveda 1.164) and the Pravargya-ritual". *Journal of the American Oriental Society*, 120.4: 499-536.

_____ 2001. "Paradoxe et perspectivisme dans la philosophie de langage de Bhartrhari: langage, pensee et realite". *Bulletin d'Études Indiennes* 19: 173-199.

_____ 2003. "The Brahmin Intellectual: History, Ritual and 'Time out of Time'." *Journal of Indian Philosophy*, 30.5: 463-479.

_____ forthc., a. "Organizational Levels in Vedic Ritual: The Problem of the Meaning of the Nihnavana-Rite". In: Asko PARPOLA (ed.). *The Proceedings of the Vedic Section of the 12th World Sanskrit Conference, Helsinki 2003*.

_____ forthc., b. "Formal structure and self-referential loops in Vedic ritual." Paper presented at the Conference on Ritual Dynamics in the Panel "Grammar and Morphology of Ritual", Heidelberg, 29 September-3 October 2009. To appear in the Proceedings.

HOUSEMAN, Michael, and SEVERI, Carlo 1994. *Naven ou le donner à voir: essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: Ed. de la Maison de Sciences de l'Homme.

_____ 1998. *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden: E.J. Brill.

HUBERT, Henri, and MAUSS, Marcel 1899."Essai sur la nature et fonction du sacrifice." *Année sociologique* 2: 29-138.

_____ 1964. *Sacrifice; Its Nature and Function*. Translated by W.D. HALLS. Foreword by E.E. EVANS-PRITCHARD. [Translation of HUBERT & MAUSS 1899.] Chicago: Univ. of Chicago.

HUMPHREY, Caroline, and LAIDLAW, James 1994. *The Archetypal Actions of*

Ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship. Oxford: Clarendon Press.

KNIPE, David 1986. Review of Staal et al. 1983. *Journal of Asian Studies* 45: 355-358.

KUIPER, F.B.J. 1979. *Varuṇa and Vidūṣaka. On the Origin of Sanskrit Drama*. Amsterdam: North-Holland Publ. Comp.

LAWSON, T. and MCCAULEY, R.N. 1990. *Rethinking Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

LÉVI, Sylvain 1898. *La Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas*. (Réimpr. avec Préface de Louis RENOU [1966] et Postface de Charles MALAMOUD [2003]). Turnhout: Brepols.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1971. *L'Homme Nu*. Paris: Plon.

MICHAELS, Axel 2004. "Indology and the Cultural Turnî . In: *Text and Context in the History, Literature and religion of Orissa* (eds. Angelika MALINAR, Johannes BELTZ and Heiko FREESE): 457-481. Delhi: Manohar.

_____ 2005. General Preface to the "Heidelberg Studies in South Asian Rituals". In: *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia* (eds. J. GENGNAGEL, Husken, RAMAN): 7-13. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

_____ 2006. "Ritual and Meaning". *Studies in the History of Religions*, vol. 114: 247-264,

MOLEANU, Julieta 2002." 'Give myself to me': an esoteric interpretation of Paippalāda 1.6." *Ātharvaṇa: a collection of essays on the Atharva-veda with special reference to its Paippalāda tradition* (ed. by A. GHOSH): 56-61. Kolkata: Sanskrit Book Depot.

PENNER, Hans H. 1985. "Language, Ritual and Meaning". *Numen*, vol. 32: 1-16.

RAPPAPORT, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

RENOU, Louis 1936. "Sylvain Lévi et son œuvre scientifique". *Journal asiatique* 228: 1-59.

_____ 1937. "Sylvain Lévi et son œuvre scientifique". In: *M morial Sylvain L vi* (ed. Jacques BACOT): xi-li. Paris: Paul Hartmann. (RENOU's article appeared previously: RENOU 1936; The Volume *M morial Sylvain L vi* is re-published in the series *Landmarks in Indology*, 1 [series editor: Eli FRANCO.], Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.)

_____ 1953. *Vocabulaire du rituel védique*. Paris : Librairie C. Klincksieck.

_____ 1961. *Études védiques et Pāṇinéennes, tome IX.* Paris: E. de Boccard.

SCHECHNER, Richard 1986. "Wrestling against time: the performance aspect of Agni.î *Journal of Asian Studies* 45: 359-363.

_____ 1987a. "The future of ritual." *Journal of Ritual Studies*, 1 : 5-33.

_____ 1987b. "A 'Vedic Ritual' in Quotation Marks." *Journal of Asian Studies* 46: 108-110.

_____ 1993. *The Future of Ritual: writings on culture and performance*. London: Routledge.
SMITH, William Robertson 1889. *The Religion of the Semites. Fundamental Institutions. First Series*. London: Adam & Charles Black.
STAAL, Frits 1979. "The meaninglessness of ritual." *Numen* 26.1: 1-22.
_____ 1982. *The Science of Ritual*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
_____ 1989. *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences.* New York: Peter Lang.
_____ 1993. "From Meaning to Trees." *Journal of Ritual Studies*, 7: 11-32.
STAAL, Frits, in collab. with SOMAYAJIPAD, C.V. and NAMBUDIRI, M. Itti Ravi (vol. I); ed., with the ass. of Pamela MACFARLAND (vol. II). 1983. *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar.* Vols. I and II. Berkeley: Univ. of California Press.
STRENSKI, Ivan 1991. "What's rite? evolution, exchange and the big picture." *Religion* 21: 219-225.
_____ 1997. "The social and intellectual origins of HUBERT and MAUSS's theory of ritual sacrifice.î In: *India and Beyond: Essays in Honour of Frits Staal* (ed. D. van der MEIJ): 511-537. London: Kegan Paul.
TAMBIAH, S.J. 1979. "A Performative Approach to Ritual." *Proceedings of the British Academy* 65: 113-169.
THIEME, Paul 1985. "The first verse of the *triṣaptīyam* (AV, Ś 1.1 ~ AV, P 1.6) and the beginnings of Indian linguistics.î *Journal of the American Oriental Society*, 105.3: 559-565.
TURNER, Victor 1967. *The Forest of Symbols; Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca (NY): Cornell University Press.
TYLOR, E.B. 1871. *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*. London: Murray. [Second edition, acc. to Preface to second edition substantially the sameî as the 1871 edition: 1873.]
VERPOORTEN, Jean-Marie 1987. *Mīmāṁsā literature*. (*A History of Indian Literature* [ed. by J. GONDA], vol. VI, fasc. 5.) Wiesbaden : Harrassowitz.
_____ 1991. "Condition profane et condition sacrificielle selon Sāyaṇa-Mādhava." *Acta Orientalia Belgica VI: Humana condicio La condition humaine*: 151-170.
WITZEL, Michael 1992. "Meaningful ritual. Structure, development and interpretation of the Tantric Agnihotra ritual of Nepal." In: *Ritual, State and History in South Asia.* Essays in honour of J.C. Heesterman. (ed. A.W. van den HOEK, D.H.A. KOLFF, M.S. OORT): 774-827. Leiden: E.J. Brill.

Albanian Wedding Rituals (Influence of oriental elements in Albanian wedding rituals)

SPARTAK KADIU
University of Tirana – Tirana

Marriage, the most important event in one's life means the foundations and creation of a family. Out of three life's period, marriage is an event experienced in the most conscious way by the people, because birth and death are two stages of life that cannot be controlled directly by the individuals.

Being weak in influencing in life-death binomial, naturally man focuses in the preparations of the marriage. Meanwhile, the family relations are related to principles and customs related to the marriage. The wedding ceremony includes rituals that reflect the physiology and mentality of the people. In this work, we will try to treat marriage and wedding ceremony in its ethnological aspect, referring to the period from the second half of the 19th century, to nowadays. In general, the rituals belong to rural Albanian family, due to the fact that it covered majority of Albanian families.

In Albania, in the second half of 20th century, generally, marriage preserved the character of an agreement between two families or parents – father of the son and father of the girl, without consulting the groom and the bride. This phenomenon was spread all over the country. These families used to consider marriage, an agreement to strengthen their position, increase their power and wealth for the continuation of generation of good renown. This concept for marriage has also been present in the medieval times, within commerce and artisan nobility in the city, where different families of the same class or social level were establishing intermarriage relations. A suitable marriage for this part of the

city population did not depend on the wish of the young couple, but on the interest of the families.

According to The Kanun of Leke Dukagjini[1], the definition of marriage is the following:

To be married according to the Kanun means to form a household, adding another family to the household, for the purpose of adding to the work force and increasing the number of children.

Types of marriage

a) Legal marriage, approved by the Faith and the Kanun of Lekë.

b) Keeping a woman outside of marriage, against the faith and the Kanun of Lekë

c) Abducting a woman or a girl, in opposition to the Faith and the Kanun.

d) Trial marriage, against the faith and the Kanun.[2]

An important family problem related to marriage concerns heritage and economic strengthening of the family. The decisions lay in the hands of the head of family, the father. The mother of the son-to-marry can propose the girl, but the decision is taken by the head of the house.

The rights of the young man according to the Kanun:

"The young man has the right to take care himself of his own marriage, if he has no parents."

The young man whose parents are alive does not have the right:

a) *To take care himself of his own marriage*

b) *To select the matchmaker*

c) *To involve in his own engagement*

d) *To involve, following the engagement, in the arrangements for the clothes or shoes, or in deciding the marriage date.*

The rights of the young woman according to the Kanun:

"The young women, even if her parents are not alive, does not have the right involve in her own marriage, this right is held by her brothers or other relatives."

The young woman does not have the right:

a) To choose her own husband, she must go to the man to whom she has been given

[1] *The Kanun of Leke Dukagjini* is a code of law instituted in northern Albania.

[2] *Kanun of Leke* 1989: 19.

b) To involve in the selection of the matchmaker or in the engagement arrangements,

c) To interfere in the arrangements for shoes or clothes. [3]

Among Albanian highlanders, the head of the house always used to ask the father or the mother of the son or daughter to be married. The head of the family used to select the daughter-in-law, and usually used to get an advice not only from the men of the house, but also from the relatives. In the course of the selection of the daughter-in-law, the head of the house had to find a wife belonging to his social strata, coming from a good home, a rich girl, hard-working, etc. In addition, the father of the daughter had the same requirements for the son-in-law.

The negotiations for the proposal of a young woman were not made directly by her parents, but through the matchmaker. The matchmaking was an institution that preceded the engagement and the marriage. It was a reflection of the patriarchal qualities of the family, where the parents decide for the fate of their children. The matchmaking was sanctioned in the customs right: "There cannot be a bride without matchmaking". (TIRTA, 2003: 274)

In general, the matchmaker had to be a friend of two families, and a good expert of the tradition. Such person could be the uncle of the girl. In some regions, the matchmaker could be a relative of the son's family, whereas in Kosova, the role of the matchmaker was played by a relative of the son's house. The matchmaker could never be a woman. Symbolically, in exchange of his service, the matchmaker was given a pair of shoes, as a sign of the "worn out shoes". Lately, the matchmaker uses to take a reward, as a symbolic present.

Betrothal of the girl is an agreement between the masters or parents of the son and daughter for the future marriage The term engagement was not used in Albania, usually was called "taking", matchmaking", covering", 'betrothal'. The term of "engagement" began to be used in the beginning of XX century. In the *Civil Code of 1929*, the engagement was considered a juridical institution, whose breaking used to cause juridical consequences. (TIRTA, 2003: 275)

Usually, both parts (3-4 people from each side) after the offering of sweets, they used to exchange the signs. This was acted by a relative of the son, usually the head of the house or the matchmaker who leave it on a tray to father of the girl. *The Kanun of Lek Dukagjini* determines the sign, as "a fake silver ring... and 10 coins are in the kanun". However, the sign can

[3] *Kanun of Leke* 1989: 19.

consist of a small number of objects, such as handkerchief, ring or silver money. In many regions of Albania, especially in the north, together with the ring was also given a handkerchief. The veil was a ritual sign showing that the girl is “covered” engaged**.**

After the sign-giving ceremony, the girl is connected to the boy and none could touch her, otherwise there could be a blood feud. In the north, the girl can leave the fiancé declaring her a “virgin”, dress like a man and stay as an eternal unmarried woman. The sign consists of the first act of the agreement between parts.

Marriage relations include two stages:

- First years of the war up to 1965
- Beginning of 1966 up to our days.

In the second stage appears the phenomenon of the marriage between people of different religious beliefs.

The wedding, a process established in early times with many rituals and ceremonies, brings about interesting elements of different ethnologic origins. The implementation of ancient customs and rituals remain an important element of Albanian weddings, including customs for preparations of wedding in the house of the bride and groom, departure of the bride and arrival at the groom’s house.

In the Albanian wedding ceremonial, we notice the tracks of different historic periods, and these historical-ethnological divisions give the wedding ceremonial an ancient nuance and represent it as a rich and interesting ritual. (TIRTA, 2003: 282)

The wedding day is determined after the completion of the token preparations by the house of the girl. In different regions, the determination of the wedding day was called “orok”, “set the date”, “give the word”. The weeding day cannot be postponed; otherwise, it was considered a bad woman. Thus, in some regions, even a sudden death in one of the families could not postpone the wedding.

The wedding day was a day of the week, which in people’s belief used to bring luck and happiness. Due to different religious beliefs, the wedding day is not the same for all the believers. In general, the wedding was held on Thursday or Sunday, considered lucky days. Nevertheless, in catholic families, up to the quarter of XX century, the weddings were held on Mondays. Monday was considered a wedding day also in other regions, such as Malësia e Gjakovës, and several villages in Puke, despite their belief in Muslim religion.

The wedding day is set at the time of full moon. The new full moon was also considered prosperous for the land and heritage by other Indo-European people. This is noted also today.

The wedding used to begin one week or three days from the wedding day. In the first days of the wedding ceremony, relatives and friends used to come for a visit. One person was appointed to invite guests. He was called "announcer", "messenger", "envoy", "invitee", etc. According to the *Kanun*, "four weeks before the wedding, father of the groom or head of family has to go himself to invite the in-laws". (TIRTA, 2003: 284) They used to go and invite the friends with a small muffin.

A symbolic invitation was also sent to the bride by the part of the groom and vice-versa. This was implemented in the area of Devoll. On Friday before noon, the groom and some of his relatives used to take a piece of bread and go to invite the bride at the wedding. The invitations were usually made orally, but in some regions were used the invitations, especially for the guests out of the village. It was as rule not to go empty handed, thus were given symbolic presents, such as handkerchiefs, socks, fruits or even money.

There were three categories of guests, including his family, guest and his wife, or single guest. In Gur i Bardhe (Mat), when it was invited the entire family, the announcer used to say "greetings from Mr. so and so to take your children and come to the wedding; when it was a double invitation, they used to say "take the white veil (used by women for the head) and come to the wedding; or when it was a single invitation it was "take the cigar holder and come to the wedding". (ALUSHI, 1972, 262, TIRTA, 2003: 286)

Day of woods was called the day when were cut the wood to be used for the cooking and heating at the wedding. In some regions, it was called the day of the sticks, where the entire village used to bring wood for the wedding.

Day of dough is related to the preparations of the key food element, the ritual bread. Even though the making of dough ceremony has its different characteristics in different regions, this was an important ritual of the Albanian wedding. The dough was prepared three of four days before the bride's arrival, on Wednesday or Thursday if the wedding was to be held on Sunday, but it could also be prepared on Tuesday, Fridays of Saturdays. The sifting of the flour and preparation of dough is usually made by young women, with their parents still alive, who used to gather in the house of the son and daughter and prepare the dough singing.

In Malësia e Gjakoves region, the muffin was cooked by a "lucky woman", preparing the dough with milk. (MEMIA, 1962: 276) This woman was supposed to be helped by a boy with his parents still alive and with many brothers. The pop over of the dough was announced by shootings. The dough was prepared with white flour, but also with chick-peas. For example, during the time women used to crash chick-peas, a boy and a girl were sent to get water from three springs or three wells. On their way, they should not to talk to each other or turn the head behind. Both these children shall prepare the dough in two dishes, one for the bride, and one for the groom.

Day of clothes of the bride is the day when were sent the groom's presents. Usually, it was a Thursday or also a Sunday, depending on wedding day. In Malësi e Gjakoves, after the setting of the wedding day, groom's family used to send five or seven days before the clothes of the bride and henna. The Northern Muslims used to send the token at the house of the girl with a man. (MEMIA, 1962: 276-306; TIRTA, 2003: 290-291)

In Permet city is also prepared a box with the flowers of the bride, and the girl's family shall not return an empty box, usually it was filled with fruits. The number of the people sending the box had to be even.

In Çameria region, day of sending bride's presents was called "the day of presents"**.** On this day, the groom's parts send to the bride presents – henna, some food (nuts, almonds, hazelnuts, sweets, etc. Together with the presents were sent also the presents of the groom for the bride. The presents of the bride were always set by males.

The dyeing of the hair custom or application of the henna is closely related to the sending of clothes. The application of the henna was made two or one day before the taking of the bride. At the bride's house gather girls and women participating in this ceremony. They use to dye the hair with color, whereas put henna in the nails of hands and feet and half the fingers of the hands, as well as paint a round seal on the palm. The orthodox women used to dye only the hair.

The custom of the bride's house was not to bring meat, but only food, especially sweets and things.

When all the guests were gathered, there were determined some people to go take the bride. The number of the people had to be even. At the head stands the top envoy, who cannot be a guest, but a friend of the groom, and not his kin. A top envoy can be also the uncle of the groom. He had a tough task and had to be a good expert of the customs and with a good sense of humor. The envoys to take the bride were men, but sometimes even women.

The groom never used to go to take the bride. In some southern areas, at the time of departure, the envoys offer the horse of the bride to groom and a copper vessel with water. He drops the vessel in order to pour the water and then jumped on the horse and shoots the gun. The father of the groom sacrifices a ram in front of the horse and the groom jumps over it and leaves the house. The other envoys follow him. Overall, these ceremonies remind us of the ancient ritual of the kidnapping of the bride. During the way, the envoys must not sing and shoot, but silently have to come close to the bride's house. The Muslims use to take the bride at night. The arrival of the envoys to the bride's house is accompanied by different rituals.

The stealing or hiding of an object from the bride's house is also another interesting tradition. It is a sign of the kidnapping the bride which is replaced by the grabbing of another object. (TIRTA, 2003: 300) The woman was covered by a red bridal veil, which has been used by all the Albanians. The bride was put on the horse by her people (brother, uncle). The horse was carried by her people up to the place where are waiting the envoys.

In the entire Albania, during the way back, the envoys had to change the route and never go back from the same road. If two different envoys were to meet, the closest envoys had to open the way to those coming from far.

In Mat and in general in the Kanun active areas, at the arrival of the envoys and bride, the groom used to go in front of them and shoot a gun. The bride without jumping off the horse had to greet three times with the head.

Once, but also nowadays, at the departure from her house and arrival at of the groom's house, guests and relatives use to throw rice, corn, sugar, sweets and hazelnuts when the bride walks away. According to people's legends, this ritual was a sign of prosperity, calmness, sweetness, as virtues of the bride. In some areas, some people used to give the bride to carry a muffin or bread under her armpit. In Mat, those who help her jump off the horse used to put two breads on the head. In some other regions, the mother-in-law used to hand over to bride a corn bread in a white handkerchief. The muffin of the bride was to be eaten on that day or the next days. In Dukagjin area, the bun was given to bride and groom, who cut it in half and share it with the friends. In other regions, the bun was eaten by boys whose parents were still alive.

The custom of the threshold and the jumping. The threshold had to be crossed with the right foot, because it was considered lucky. In the Malësia e Madhe region, the bride was to be received by the hostess of the

house with two dishes on her hands, one with bread dough and one full of honey, and the bride had to put her hands in both dishes and touch the threshold from the inside and outside.

In Mat, at the arrival of the bride to the groom's house, she was taken to the dough tough, where the bread was prepared, and she had to put her hand in honey and sugar. The application of honey on the hand was a symbol of harmony and love and is used in all the Albanian regions. (ALUSHI, 1972: 262-284; DOJAKA, 1980: 115-155; TIRTA, 2003: 306-307) But, in some places salt was also used. In the areas, respecting the *Kanun* of Skanderbeg they used to throw salt in food. The walking of the bride around the chimney, carried out in her house, is also repeated at the groom's house.

As a custom, one or two little boys, with their parents alive, had to play around on the mattress of the couple in order to give birth to sons. In Kosova, relatives place stones in the mattress of the couple. The removal of the bridal veil is generally carried out at the first day of the bride's arrival.

Up to '50, Orthodox and Catholic Christians used religious wreaths, whereas Muslims practiced the marriage blessed by the imam.

End of the wedding

Bride's gift-making. At the end of the wedding, before the dismissal of the guests, the bride gives presents to relatives and friends, mostly socks, towels, handkerchiefs, etc. Those who receive presents used to give something to the wife also, mostly money. This money was personal wealth included in the common economy and none could interfere. (TIRTA, 2003: 313)

As a custom, the bride used to go to take water on the third day of her arrival at husband. She will be accompanied by a boy with his parents still alive, as well as women and girls, guests, etc. As a rule, the bride was taken to the well or river and before filling the pots she had to throw coins in the water, which were then taken by her accompanier. With the water, she was supposed to wash the boy and then herself. In Mirdite, she had to pour water to all the guests, accompanying her and those waiting in the house. In Mat and in Kruja highlands, she also added sugar to water in order to be sweet with everyone.

***

These rituals and traditions, which continue today, reflect the great spiritual wealth of Albanian people. The tradition and the rituals have been transmitted in centuries and were fanatically preserved. The wedding

ceremonies today, even though belonging to modern times, always and everywhere in Albania, are accompanied by these customs that give an extraordinary beauty, without which the weddings cannot be considered completely.

Bibliography

Kanuni i Lekë Dukagjinit, 1989 (The code of Leke Dukagjini) *Albanian text collected and arranged by Shtjefen GJEÇOV, Translated, with an introduction by Leonard FOX, Gonlekaj publishing company New York.

BUDA, Aleks 1976, “Etnografia shqiptare dhe disa probleme të saj”, Konferenca Kombëtare e Studimeve Etnografike, Tiranë.

ALUSHI, Qamil 1972, “Dasma në Mat”, (“Etnografia shqiptare” IV, Tiranë).

DOJAKA, Abaz 1980, “Ceremoniali i dasmës shqiptare”, (“Etnografia shqiptare” IX, Tiranë)

DOJAKA, Abaz 1980, “La rupture du mariage” (“Ethnografie Albanaise” X, Edition en français, Tiranë)

DOJAKA, Abaz 1980, “Zgjidhja e martesës në Shqipëri”, (“Etnografia shqiptare”, X, Tiranë)

Instituti i Kulturës Popullore, “Etnografia shqiptare” VIII, Buletin.

MITRUSHI, Llambrini 1963, “Dasma në lalet e Myzeqesë”, (“Etnografia shqiptare” II, Tiranë)

MITRUSHI, Llambrini 1966, “Etnografia shqiptare” II, Tiranë.

NUSHI, Jani 1976, ‘Etnografia shqiptare’, V. 5, Tiranë.

RROK, Zojsi 1962, “Etnografia shqiptare”, V. 1, Tiranë.

RROK, Zojsi 1966, “Etnografia shqiptare”, V. 3, Tiranë.

SELIMI, Yllka 2007, “Jetë familjare”, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Tiranë.

TIRTA, Mark 2001, “Etnologjia e Përgjithshme”, Tiranë.

TIRTA, Mark 2003, “Etnologjia e Shqiptarëve”, Tiranë.

TIRTA, Mark 2007, “Panteoni e simbolika: Doke e kode në etnokulturën shqiptare”, Akademia e Shkencave, Tiranë.

The importance of myths in search of the significance of the *saumikī dīkṣā*

MADHAVI KOLHATKAR
Deccan College Post-Graduate and Research Institute – Puṇe

Introduction

Saumikī dīkṣā, i.e. initiation or consecration, is the ritual peculiar and exclusive to the Soma sacrifice. It is to make the sacrificer ready or eligible for the sacrifice, in which he is first consecrated with water, then anointed with butter, purified with twenty-one *darbha* blades and then is led to the sacrificial place, which is considered as womb for him. There he is covered with cloth, which is considered to be his *ulba* membrane and then is given a black antelope skin to wear upon it, which is considered to be the *jarāyu* placenta . He then clenches his fists as the embryo also has the fists clenched when in the womb. At the end of the sacrifice, for the *avabhṛtha* the concluding bath , he removes the black antelope skin, but keeps the cloth on, and then enters into water. However, nowhere he is said to be born again after the embryonic stage[1].

What is the significance of this *dīkṣā*? Why is it that the sacrificer has to undergo such embryogenesis, which is peculiar exclusively to this rite only in the Vedic *śrauta* ritual?[2] Why is he not born though? This makes

[1] At 34.4 in the AitBr it is said that yajñād u ha vā punar eṣa jāyate yo dīkṣate, but since there is no reference to his taking birth, this sentence has to be interpreted in the sense one who is initiated has become an embryo through the sacrifice . For the detailed discussion regarding the phenomenon of initiation implying *a regressus ad uterum* pl. see Mircea ELIADE 1963: 79 ff.

[2] The idea of initiation as birth is found elsewhere also. One might immediately be reminded of the word *dvija* and *upanayana*, regarding which at Atharvaveda (AV) 11.7(5).3 it is said: ācārya upanayamāno brahmacāriṇaṁ kurute garbham antaḥtaṁ

the *dīkṣā* ritual interesting as THITE has noted:

> Though there are no difficulties in the understanding of the performance of the dīkṣā, there are some difficulties in understanding the ritual significance of dīkṣā. (1972:163)

Naturally this has attracted attention of various scholars and they have tried to find out the significance of the rite together with the etymology of the word.

The significance of the *saumikī dīkṣā*

THITE (1972:166) has concluded that the "significances [...] according to the Brāhmaṇas are a) ecstacy, b) divinization and c) generation [...] The significance of the dīkṣā as generating the sacrificer has a further shade. The sacrificer is not only born, but born as a Brāhmaṇa. At the time of declaring that the sacrificer has been consecrated, even in the case of a non-brahmin sacrificer the word *brāhmaṇa* is to be used [...]. The MS.III.6.9 and KS.23.5 however prescribe the declaration without mentioning the sacrificer as a brāhmaṇa [...] Thus the *dīkṣā* is for brāhmanisation and this also seems to be a significance of *dīkṣā*.î

Now there arise two problems: 1) Why is it that the sacrificer is considered to be reborn as a brāhmaṇa, if he already is a brāhmaṇa? and 2) Why is it that the word brāhmaṇa is to be used for a non-brahmin sacrifice?

The Aitareya Brāhmaṇa regarding the *saumikī dīkṣā*

The Aitareya Brāhmaṇa (AitBr) might be of some help in this connection. Regarding *dīkṣā* there is some peculiar description in the AitBr, especially in its chapters 34 to 39. It does not occur anywhere else in the whole Vedic literature and is very noteworthy and important in the present context as it might throw light on the present problem. It occurs in

---

rātrīs tisraḥṁ jātaṁ draṣṭum abhisaṁyanti devāḥ // – "The teacher, taking (him) in charge (*upa-nī*), makes the Vedic student an embryo within; he bears him in his belly three nights; The gods gather unto him to see him when born." (WHITNEY). The word *dvija* 'twice-born' for the initiated one occurs in the verse: stutā mayā varadā vedamāta pra codayantāṁ pāvamānī dvijānām/ āyuḥṇam prajām paśūn kīrtiṁ draviṇam brahmavarcasam / mahyaṁ dattvā vrajata brahmalokam // AV 19.71.1. The difference, however, is that the student is reborn and is considered *dvija* twice born , whereas, in the case of *dīkṣita* he is an embryo and leaves that stage at the time of the concluding bath. Regarding the significance of rebirth in the *upanayana* see also ELIADE 1958: 53 ff.

connection with the *rājasūya* sacrifice, the rite exclusively of a *kṣatriya* sacrifice, and prescribes certain rites for the one who is consecrated even though he is a *kṣatriya*. The reference is: yaḥ[...] dīkṣate kṣatriyaḥsan / (34.5).

These are some rites to be performed before the consecration ceremony and their replica are to be performed with different mantras after the completion of the sacrifice. In the 35th chapter a preparatory rite is described to be performed before the consecration. Its name is *iṣṭāpūrtasyāparijyāni* offerings. It is in fact a set of offerings. The sacrificer offers four oblations of clarified butter before the consecration and similar four at the end of the sacrifice. Sāyaṇa has explained the word *aparijyāni* as *vināśābhāvaḥ* the absence of destruction . The word *iṣṭa* means the duties of the sacrificer to be performed according to his *varṇa* and *āśrama*, and *pūrta* means the benevolent acts such as the making of water reservoir, etc. Therefore, the word *iṣṭāpūrtasyāparijyāni* would mean the absence of the destruction (of the fruit acquired by) the fulfilment of duties and the benevolent acts (performed by the sacrificer)'.

The verses to be recited at the time of making these offerings are very significant. At the time of making the offerings before the consecration, the sacrificer recites the mantra:

> punar no indro maghavā dadātu brahma punar iṣṭaṁ pūrtaṁ dadātu svāhā / – Thereby he prays, "May Maghavan Indra give me back the *brahma* ('brahminhood' or holy power, as translated by KEITH), and the *iṣṭa* and *pūrta* done by me. Therefore I offer this offering.î

The mantra to be recited after the completion of the sacrifice is:

> punar no agnir jātavedā dadātu kṣatram punar iṣṭam pūrtaṁ dadātu svāhā / – Thereby he prays: "May Agni Jātavedas give me back the *kṣatra* ('lordly power'), and *iṣṭa* and *pūrta* done by me. Therefore I offer this offering.î

The contents of these prayers make it clear that these offerings are given by the sacrificer for getting back the fruit of the *iṣṭa* and *pūrta* and also the *brahma* and the *kṣatra*. It can be said that the first offerings form a kind of a preparatory rite through which the sacrificer wants to acquire *brahma* and be consecrated, while the offerings after the completion form a kind of redressing rite by which he wants to acquire the *kṣatra* and be a *kṣatriya* again.

In the next sub-section, i.e. AitBr 34.4, an option to these offerings is prescribed. These are called *ajītapunarvaṇya* offerings. They are introduced

by a *ṛṣi* called Saujāta Ārāḷhi. The name of the rite is explained by Sāyaṇa as follows:

> The thing lost is called *ajīta* and the instrument for getting it back is called *punarvaṇya*. These offerings are also given before the consecration and after the completion of the sacrifice. The mantra to be recited at the time of making the offering before the sacrifice is: brahma prapadye brahma mā kṣatrād gopāyatu brahmaṇe svāhā / – He thereby declares, "I go to *brahma* the holy power . May *brahma* protect me from the *kṣatra*. *Svāhā* to *brahma*!"

The reason as to why this mantra is to be recited is also given. Thus it is:

> brahma vā eṣa prapadyate yo yajñam prapadyate / brahma vai yajño yajñād u ha vā eṣa punar jāyate yo dīkṣate / tam brahma prapannaṁ kṣatraṁ na parijināti / brahma mā kṣatrād gopāyatv ity āha / yathainam brahma kṣatrād gopayed brahmaṇe svāheti tadenat prīṇāti tadenat prītaṁ kṣatrād gopāyati/ – One who approaches the sacrifice approaches the holy power. The lordly power does not oppress the one who has taken resort to the holy power. "Let the holy power protect me from the lordly power", he says. He offers the offering saying "brahmaṇe svāhā", so that the holy power should protect him from the lordly power. The sacrifice is the holy power. A person who is consecrated becomes an embryo through the sacrifice.[3] When he offers these offerings, the holy power, being pleased by them protects him from the lordly power. (AitBr 34.4)

Then, again at the end of the sacrifice he offers the oblations and recites the mantra:

> kṣatram prapadye kṣatram mā brahmaṇo gopāyatu kṣatrāya svāhā / – He thereby prays: I go to the *kṣatra* ('the lordly power'). May the lordly power protect me from the holy power. These are the offerings to the lordly power.î

The reason as to why this mantra is recited is given in the Brāhmaṇa itself as:

> A person who approaches the kingship approaches the lordly power, as the kingship is the lordly power. When he thus approaches the lordly power, the holy power does not oppress him. When he offers these offerings, the lordly power is pleased with him and protects him from the holy power.

[3] Please refer supra, note 1, in this regard.

The very name of the offerings suggests that these are the offerings given by the sacrificer for getting back something that has gone away from him. As is evident, it is the *kṣatra* that has gone away from him (AitBr 34.4).

HAUG has rightly pointed out while explaining the word *ajītapunarvaṇya*:

> This refers to the Kṣattra which the Kṣattriya first lost by his turning towards the Brahma, but subsequently regained it by embracing the Kṣattra which he cannot throw off, if he otherwise wish to retain his sovereignty. (1922:325, n. 4)

But then the question arises as to why he has to approach the holy power before the consecration and again come to the lordly power after the performance? To find an answer to this question, it is necessary to see the introduction, which is a myth, pertaining to the prescription of these offerings.

The importance of the myths[4]

Regarding the myths the attitude of the scholars is changed now. They are considered to be important from the anthropological point of view. Mircea ELIADE the revered scholar in the field of mythological studies says in this connection:

> Myth is an extremely complex reality, which can be approached and interpreted from various and complementary viewpoints. [...] it relates an event that took place in primordial Time, the fabled time of the beginningsî. In other words, myth tells how, through the deeds of Supernatural Beings, a reality came into existence, be it the whole of reality, the Cosmos, or only a fragment of reality – an island, a species of plant, a particular kind of human behavior, an institution. Myth, then, is always an account of a creationî; it relates how something was produced, began to be. Myth tells only of that which really happened, which manifested itself completely. (1963:5 ff.)

Very important in the present context is his comment that

> Myths, that is, narrate not only the origin of the World, of animals, of plants, and of man, but also of the primordial events in consequence of which man became what he is today mortal, sexed, organised in a society, obliged to work in order to live and working in accordance with certain rules. (1963:11)

[4] The importance of the myths is dealt with in detail by Madhavi KOLHATKAR 1999: 73-88.

Also equally important is his statement that

> A rite cannot be performed unless its origin is known, that is, the myth tells how it was performed for the first time.

The myth in the AitBr

With this background, it would be interesting to see the myth mentioned above which in brief reads:

> Prajāpati created the sacrifice. After creating it, he created the people of two kinds: *hutāda* 'those who eat the (remnants of the) sacrificial food and *ahutāda* 'those who do not eat the (remnants of the) sacrificial food . The *brāhmaṇas* are those who eat it and the *kṣatriyas*, the *vaiśyas* and the *śūdras* are those who do not eat it.

The myth obviously suggests that the right of eating the remnants of the oblations was restricted to the Brahmins alone, since only they had the right of *yajana* and *yājana* to perform a sacrifice for themselves or for others . The myth further reads:

> Once, the sacrifice went away from them. The holy power and the lordly power both went to him with their respective weapons. The sacrifice was afraid of the weapons of the lordly power, viz. the horse, the chariot, the armour, the bow and the arrow. Seeing his own weapons, viz. the sacrificial utensils with the holy power he went to the holy power. Therefore, even now the sacrifice finds support in the holy power and in the *brāhmaṇas*. Then the lordly power went to the holy power and said, "You call me also in this sacrifice." The holy power agreed to do this and said, Lay aside your own weapons and with the weapons of the holy power come to the sacrifice.î Then the lordly power having laid aside its own weapons, and taking with it the weapons of the holy power, assuming the form of the holy power and becoming thus the holy power (itself) went to the sacrifice. Therefore, now also the *kṣatriya* sacrificer puts away his own weapons, takes the weapons of the holy power and appearing in the form of the holy power itself, goes to the sacrifice. (AitBr 34.11)

The myth is very significant in that it tells us that afterwards the *kṣatriya* could perform a sacrifice but not as a *kṣatriya*. He had to become *brāhmaṇa* (embryo) before performing it. He had to put aside his qualities and duties of a *kṣatriya* and only then could he perform a sacrifice. Even the king was not an exception to this rule.

The rites for the eligibility which are peculiar to the AitBr

Therefore, before the consecration the *kṣatriya* sacrificer has to offer certain oblations and announce, I hereby become a *brāhmaṇa*.î However, this *brāhmaṇatva* or brahminhood was a temporary phase. After the sacrificial performance he wanted to be *kṣatriya* again and for that purpose, he had to offer oblations after the completion of the sacrifice also. Only then could he get back his lordly power.

This idea is more clearly expressed in the AitBr 34.5. As a part of the *ajītapunarvaṇya* offerings, the *kṣatriya* has to pay homage to the *āhavanīya* fire. While praising this act, it is said in the Brāhmaṇa texts:

> The *kṣatriya* has Indra as his deity, the *triṣṭubh* as his metre, the *pañcadaśa stoma* as his *stoma*, the Soma as his kingdom, and the *rājanya* as his relatives. When such a *kṣatriya* is being consecrated for a sacrifice, he comes to assume *brāhmaṇatva*. When he covers himself with black antelope skin and observes the vows of the consecrated and when the other *brāhmaṇas* come around him, Indra takes away his sensual power, *triṣṭubh* his strength, the *pañcadaśa stoma* his life, the Soma his kingdom, and the fathers his fame and name, thinking, “he has become somewhat special, somewhat different from us. He has become the holy power.î

Therefore he pays homage to the *āhavanīya* fire and declares:

> I am not going away from all these presiding deities and therefore, may all these deities not take away my faculties. With all these qualities of a *kṣatriya*, I am approaching the holy power and the deity Agni, the metre *gāyatrī*, *trivṛt stoma*, Soma the king and thus becoming *brāhmaṇa*.î

When he thus pays homage to Agni, it is said that these deities do not take away the respective faculties from him; but it seems that they are made inoperative. Otherwise the necessity of making offerings for the second time would not have arisen. Thus, when he performs the *udavasānīyā iṣṭi* he becomes a *kṣatriya* again and, therefore, in order to set all his faculties into action once again, he makes the after offerings and thereby declares, I become a *kṣatriya* again by these offerings.î

After offering these oblations, he pays homage to the *āhavanīya* fire. This act of his is also glorified in a significant way. Thus it is said:

> When the sacrificer has finished the sacrificial performance, the deities of the holy power think: “Now he has become a kṣatriya and has become someone different from us.î Therefore, they take away his splendour, valour, life, fame and name.

When the sacrificer pays homage to the *āhavaniya* fire, he announces with the mantra:

> Even if I am becoming a *kṣatriya*, I am not going away from all these deities of the holy power. Therefore may they not take away from me all these things. With all these things, I am becoming a *kṣatriya*. May the merit of my acts remain with me. I am the same *kṣatriya* and, after the sacrificial performance, I will remain a *kṣatriya*.î

Thus, by these offerings, the *kṣatriya* sacrificer regains his lordly power and sets it into operation again without losing the fruit of the sacrificial performance.

Besides the *iṣṭāpūrtasyāparijyāni* and the *ajītapunarvaṇya* offerings there is one more rite, viz. the *punarabhiṣeka* mentioned in the 37th chapter of the AitBr. It is also prescribed to redress the sacrificer and bring back to him his *kṣatriyatva*.

From the description of these rites it becomes clear that even though the sacrificer is considered to be an embryo, and the embryo as a *brāhmaṇa*, he is not born as a *brāhmaṇa*. From the embryonic stage itself he returns to his *kṣatriyatva*[5]. What can be the reason of it?

The rivalry between the *kṣatriya* and the *brāhmaṇa*

In the Vedic literature various references are found which point towards the rivalry between the *kṣatriya* and the *brāhmaṇa*. The AitBr also is not an exception to it. Just before the description of the *rājasūya*, in the Śunaḥśepa legend Varuṇa accepts Śunaḥśepa as the offering instead of Hariścandra's son saying:

> bhūyān vai brāhmaṇah kṣatriyāt / – Better is a *brāhmaṇa* than a *kṣatriya*.

Further at 34.4 it is said:

> One who consecrates himself is born again from the sacrifice. The holy power does not oppress the one who has recourse to the holy power.

[5] Regarding the embryonic state of the sovereign, ELIADE (1963:39 ff.) has expressed his opinions in following words: According to recent interpretation, the installation of the Indian king, the rājasūya, included recreating the Universe. And in fact the various stages of the ritual successively brought about the future sovereign s reversion to the embryonic state, his gestation for a year, and his mystical rebirth as Cosmocreator, identified with both Prajāpati (the All-God) and the Cosmos. The future sovereign's embryonic period corresponded to the maturation process of the Universe, and, in all probability, was originally related to the ripening of crops. The second phase of the ritual completes the formation of the sovereign's new (divine) body. The third phase of the rājasūya comprises a series of rites whose cosmogonic symbolism is sufficiently emphasized by the textsî. This view might, however, cause controversy.

Again at 37.5 it is said:

> When the *kṣatriya* sacrificer pays homage to the holy power saying *namo brahmaṇe* thrice, the *kṣatra* or the lordly power comes under the control of the *brāhmaṇa* or the holy power, and then his kingdom prospers and has heroes born in it.

It seems that the same rivalry is at work when the *kṣatriya* sacrificer is denied the rite of drinking the remnants of the Soma offered. Instead he is given the juice of some roots and *surā*, a kind of beer, stating that it is his own drink.

Also, if he is considered to be born as a *brāhmaṇa* then the problem of his *gotra* would arise. Maybe, to avoid that problem he is maintained as embryo and is announced by his priest s *gotra* or family.

Conclusions

1. Thus it becomes clear that the myths play a very important role in understanding the exact nature of the ritual. For example in present context in the absence of the cited myth the significance of the *saumikī dīkṣā* would not at all have been understood.

2. From the above discussion it can be concluded that in the beginning *yajana* and *yājana* were not only a duty but also a right exclusively of a *brāhmaṇa*. Nobody else could perform a sacrifice. In due course, however, the *kṣatriyas* might have become powerful and influential, and insisted on having the right of performing a sacrifice. Due to their increased importance, it might have been inevitable for the *brāhmaṇas* to deprive them of that right. Hence, finally they were granted the right to perform it. However, as it is seen, it is not the performance of an ordinary *iṣṭi* that the *kṣatriya* is intent on. It is the ritual which can be performed exclusively for a *kṣatriya*. Therefore, it would be better to say that the rites of the *kṣatriyas* were elevated and accepted in the Vedic pantheon. The employment of *surā* in the Vedic ritual also points towards it.

3. Even though the *kṣatriyas* were sanctioned the right to sacrifice, the *brāhmaṇas*, to maintain their supremacy and distinctiveness did not allow them the right of partaking of the remnants of the sacrificial oblations. Hence even though they might be drinking Soma otherwise, they were denied the right of partaking the remnants of Soma-offerings in the sacrifice. Instead they were given the juice of the roots of banyan tree, the fruit of the fig tree, etc.

4. Even though the *kṣatriya* was embryogenised as a *brāhmaṇa*, he was not considered to be born as a *brāhmaṇa*, maybe to avoid further confusion. He was addressed by the *gotra* or family name of his priest.

5. Most important is that it seems then that the Soma sacrifice initially might have had been for the *kṣatriyas*. If not, then the generation and, especially the brāhmanisation would become redundant. The sacrificer, if he were a *brāhmaṇa* would not need to undergo embryogenesis and further brāhmanisation. Otherwise also, a lot of money and manpower were involved in a Soma sacrifice. If a *brāhmaṇa* were desirous of performing it, it was necessary to get it financed by the king.

6. If the above arguments are found convincing then it can be concluded that if not grammatically, then at least on the basis of the rites, the root *dīkṣ-* can be derived as the desiderative of *dih-*, in the sense 'to desire to get anointed or to desire to have body, i.e. to take birth .

Bibliography

ELIADE, Mircea 1958, *Rites and Symbols of Initiation*. (English Tr. by Willard R. TRASK). New York.

_____ 1963. *Myth and Reality*. New York.

HAUG, Martin (ed. and tr.) 1863, *The Aitareya Brāhmaṇam of the Ṛgveda, Containing the Earliest Speculations of the Brahmans on the Meaning of the Prayers and on the Origins, Performance, and Sense of the Rites of the Vedic Religion*. (1st edn. London 1863) Reprint 1922, Allahabad.

KOLHATKAR, Madhavi 1999, *Surā : The Liquor and the Vedic Sacrifice*. Reconstructing Indian History and Culture, Series no. 18. New Delhi: D.K. Printworld.

THITE, G.U. 1970 (1971), "Significance of Dīkṣā." In *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. LI, 163-173.

VISHVA BANDHU et alia (eds.) 1990-1994, *Atharvaveda (Śaunaka) with the Pada-pāṭha and Sāyaṇācārya's Commentary, edited and annotated with text-comparative data from original manuscripts and other Vedic works*, Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute Series, 13-17.

WHITNEY, William Dwight (tr.) 1905, *Atharva-Veda-Saṃhitā*, translated into English with Critical and Exegetical Commentary by William Dwight WHITNEY, Revised and Edited by Charles Rockwell LANMAN, First Half, Books I to VII, Second Half, Books VIII to XIX, Delhi: Motilal Banarsidass, reprint) 1996 (first edition Cambridge 1905).

On the authenticity of the puberty rituals in the Indian ritual texts

NIRMALA KULKARNI
CASS, University of Pune – Puṇe

Introduction

The puberty rituals are counted among the rites of passage to be performed on a child – either a male or a female – while coming of age. These rituals elevate the child on the higher plain of an adult, because the rituals train the child to become a responsible member of the society. In the Indian ritual texts one finds description of *upanayana* (a puberty rite to be performed on a male Aryan child). However, its female counterpart is absent in the ritual texts. SCHMIDT[1] has made an attempt to prove the Apāla hymn (Ṛgveda 8.91) as the only instance of the puberty ritual described in the Vedic literature. He has further claimed that no IE society had taken cognizance of puberty rituals for girls. To prove the absence of these rituals he has taken support of two works, one by LINCOLN[2] for not citing any reference to the IE society in his extensive survey and the second by PAIGE and PAIGE[3] noticing the absence of such rituals in the IE society as well as providing reason for its absence. SCHMIDT further claims that one cannot go to the extreme and accept the absence of the puberty ritual in the IE societies, but the former should be viewed as blended with the marriage rituals. Thereby, the *Indrāṇīkarma* or the *caturthīkarma* of the *gṛhyasūtra* serve as puberty rituals. Since these rituals do not involve any purification which is crucial to such a ritual in any society, one may accept SCHMIDT's theory with reservations. I have surveyed the wide spectrum

1 SCHMIDT, 1987.
2 LINCOLN, 1981.
3 PAIGE & PAIGE, 1981.

of all the ritual texts right from the *gṛhyasūtras* up to the digests on the Dharmaśāstras. I have observed the absence of the puberty ritual for girls in the early *gṛhyasūtras* in contrast to its sudden emergence in the late texts like *gṛhyapariśiṣṭas* and Dharmaśāstras digests. In one of my articles[4], I have also noticed as a peculiarity of description of the ritual texts in this context that the absence of puberty ritual is accompanied by the presence of the *caturthīkarma* (consummation rite) and the presence of the puberty ritual cancels out the *caturthīkarma* ritual.

Moreover, I have observed, but not yet proved, that in the intermediate stage of development the purpose of the *caturthīkarma* could have been shifted from the consummation plus *śānti* to pure *śānti*. I think such a shift serves as a proof of lowering marriage age in case of girls which resulted in announcing the first menstruation. In general, a statement could be made that the puberty rituals in Indian ritual texts are not genuine, since these are as it were appendices to the ritual of the *garbhādhāna*.

To strengthen the proposed theory regarding the genuine character of the puberty rituals in Indian ritual texts, an attempt has been made in the present paper to analyze the description of the puberty ritual. The Kauthumagṛhyasūtra[5], the Gautama-gṛhya-pariśiṣṭa[6], the Nirṇayasindhu[7] of Kamalākarabhaṭṭa, the Dharmasindhu[8] of Kāśinātha Upādhyāya, and the Atharvavedaprayogabhānu (AvPB)[9], etc. are some important texts to describe independently the puberty ritual. Besides, many independent *prayogas* are available. The ritual has been described by the name *ṛtuśānti, duṣṭarājodarśanaśānti, prathamaṛtuvicāra, ṛtudoṣāpanuttaśānti, rajodarśanaśānti* and *bhuvaneśvarīśānti*[10]. In the present paper an attempt has been made to analyze a representative description of the puberty ritual occurring in the AvPB mainly in order to find out the purpose of the ritual and thereby to test the authenticity of the ritual in the Indian literary tradition.

The Context of Description

The AvPB in the line of the other texts describes the ritual as a part

[4] KULKARNI, 2006: 174-180.
[5] SŪRYAKAṆṬA, 1956.
[6] SATHE, 2004.
[7] RAGHUVAMSHI.
[8] RAGHUVAMSHI, 1979.
[9] DVIVEDI.
[10] The rituals for puberty in Indian texts could be grouped in two on the basis of the description. The rituals entitled as *ṛtuśānti, duṣṭarajodarśanaśānti, prathamaṛtuvicāra* and *rajodarśanaśānti* form one group. The other is *bhuvaneśvarīśānti*.

of the *garbhādhāna* (literally "to place an embryo in the womb") rite. In the early ritual texts in which puberty rituals are absent, *garbhādhāna* is described as an extension i.e. *atideśa* of *caturthīkarma* to imply consummation immediately after marriage and *garbhādhāna* after the regular menstruation. The sequence of the rites consummation preceding *garbhādhāna* indicates the post-puberty marriages. In contrast to this, the puberty ritual is termed as a part of *garbhādhāna* in the texts in which it is directly mentioned. To quote:

> atha garbhādhānasaṁskāra ucyate | tadupayogitayā prathamarajodarśane duṣṭamāsādirniṇīyate |

Such a marked shift is important to discern the status of marriage as pre-pubertal. The necessity of describing the puberty ritual because of the lowering marriage age can also be proved on the basis of a *prāyaścitta* ritual prefixed to the *rajodarśanaśānti* in the AvPB.

The text reads:

> prākrajodarśanāt patnīgamane brahmahatyādoṣokteḥ kiñcit prājāpatyaṁ vidheyam iti bhāti |...

The ritual is an expiatory rite to correct the sin of enjoying the wife before puberty, thereby it indicates pre-pubertal marriages. The *rajodarśanaśānti* that succeeds immediately after this rite has been described as a part of the *garbhādhāna* ritual. The rite opens up with the description of the unlucky months and constellations, etc in the first menstruation. The following table would summarize the details:

Factors	**auspicious**	**medium**	**inauspicious**
month	Second half of *vaiśākha, śrāvaṇa, māgha*, second half *phālguna*	*āśvina*	*caitra*, first half of *vaiśākha, jyeṣṭha, āṣāḍha, bhādrapada, kārtika, pauṣa, phālguna*
date	*dvitīyā, tṛtīyā, pañcamī,*		*pratipad, caturthī, ṣaṣṭhī, aṣṭamī, dvādaśī, caturdaśī, paurṇimā, amāvāsyā*
day	Sunday, Tuesday, Saturday		Monday, Wednesday, Thursday, Friday

constellation	*aśvinī, rohiṇī, mṛga, punarvasū, puṣya, anurādhā, mūlam*		*bharaṇī, kṛttikā, ārdrā, āśleṣā, māgha, pūrvā, viśākhā, jyeṣṭhā*
Yoga			*viṣkumbha, gaṇḍa, atigaṇḍa, śūla, vyāghāta, vajra, paridha, vyatipāta, vaidhṛta*
time			night, evening, afternoon
others			while sleeping

The second part of the ritual provides a short description of the celebration performed on the occurrence of the first menstruation.

Women offer her turmeric, vermilion, flowers, garlands etc. They wave lights over her as she sits on a small decorated enclosed platform. Fragrant substances, grams and salt are gifted to women.

The analysis of the Ritual

Thus, the description of the puberty ritual in the *AvPB* shows two major aspects, propitiation and celebration. Even the other texts share similar description.

1) On the basis of the description one may observe that the propitious aspect is predominant in Indian puberty ritual. The word *śānti* appended to the titles accentuates its propitiating character. Not only it highlights the appeasing character, but the horrifying dread of the menstrual blood is stressed. The description is seen coupled with the foretelling on the basis of the day, constellation, or activity, that the girl has undertaken at the time of the first manifestation of the menstrual blood. Such an exaggerated description does not mark the occasion as a happy moment in a girl's life but as a horrifying moment. The only aspect focused in the ritual is the fear of menstrual blood. The root of such a fear is seen expressed in a myth of the Taittirīya Saṁhitā (2.5.1)[11]. A succinct account of the myth runs as follows:

Indra killed Viśvarūpa, the son of Tvaṣṭṛ. Since Viśvarūpa was a Brahmin, Indra had to bear brahmanicide; (i.e. a sin caused by killing a Brahmin.) He held it in his palms for over a year. All creatures blamed him and censured him as '*brahmahan*' i.e. killer of a Brahmin. Then he approached the earth, plants and a concourse of women. He requested them

[11] KULKARNI, 2006: 155-173.

to share his sin. All the three shared the sin with an assurance of boons. The sin gets manifested in women each month in the form of menstrual flow.

The myth expresses peril of it in the primitive man's mind by associating menstrual blood with sin. All available variations of this myth, though differ here and there, focus on the perilous nature of the menstruation. The puberty ritual rehearses the image of menstruation in Indian mind as a manifestation of sin.

2) As it is shown above, the second part of the puberty ritual is to celebrate the occasion. An over all survey shows that it is seldom mentioned in the ritual texts. The girl is offered auspicious food, ornaments, etc. and she is greeted by visitors. The description of celebration in the ritual texts is monotones. The way of wording does not change in any texts. The ingredients to be offered to the girl also do not differ from one text to another. Thus, the celebration of the occasion does not seem to be a natural one, but that of an imposed character. The variety of description of the appeasing part is not witnessed in the description of celebration part of the ritual. Moreover, all the texts which describe puberty ritual do not describe the celebrating part of the ritual; but they describe the *śānti* part without fail. For example, the Gautamagṛhyapariśiṣṭa does not speak of the celebration, but introduces *śānti*.

3) Puberty rituals either for male or female have been interpreted as the rituals of initiation. The theory is propagated by ELIADE (1958)[12]. ELIADE, though admits non-accessibility of information regarding the girls' initiation (1957)[13], he has tried to prove the initiatory character of puberty ritual in general on the basis of the analysis of the practices among some tribes of Australia and Africa.[14]

His observations are anchored in the following practices:

a. According to the theory proposed by Eliade, symbolic death is one of the essential marks of the initiation. In case of the sacred thread ceremony the symbolic death is verbalized. He proposes that in the puberty ritual for girls, seclusion in the cave or in the menstrual hut symbolizes death. This is how even a female puberty ritual could be interpreted as an initiation.
b. A girl or a boy is introduced to the customs of the society, to the sexuality and to spirituality through the body of myths in the training period which forms a part of the initiation.

[12] ELIADE, 1958.
[13] ELIADE, 1957: 209.
[14] *Op.cit*., 209-218.

c. Training imparted to girls as a part of the initiation is revealed through secret societies in some of the Australian tribes.

Till the emergence of ELIADE's thorough explanation of the theory of initiation, FRASER's contribution to menstrual taboos based on the magical theory was held as the absolute. Such societies according to TYLER and FRASER were lowest in hierarchy in comparison to the logic-based scientific achievements of the modern era. ELIADE's scholarly exposition of the initiation theory was certainly epoch making. Without denying the magical theory, he has elevated the status of primitive and ancient societies. He pointed out that the experience of these societies is drastically different from our experience. He had opened a new vista by minutely searching for the elements of initiation in the puberty rituals through common symbolism. As his usual way he compared it to the anxieties of modern man and showed what exactly has been missing in the modern era. This is the context where he proposes the theory of circular notion of time. Because of the circular notion of time, the primitive man could contribute creatively to the cosmic world. He pointed out that the primitive man had imagined that even the cosmic events are circular because they are placed in circular time. That is why symbolic death and rebirth are the main functions of any type of initiation.

In the case of puberty rituals he explained his theoretical stand by analyzing the *upanayana* ritual. In case of the female's puberty rituals he took resort to various practices evident in the matrilineal societies. He had described and analyzed the rituals of the mother earth and the secret societies among the Mordvins to support the initiation theory.

It is certainly important that he has not taken any note of the puberty ritual described in Indian ritual texts; I guess, not because he has missed it, but because it shows a superfluous character. It is not because his initiation theory is too narrow to apply to the Indian puberty rituals, but because these rituals do not fit in his theory they seem to be superfluous. Theory of initiation holds good only in the matrilineal societies wherein the ritual is a genuine one. One cannot apply it to puberty ritual described in the *pariśiṣṭas* or in late Dharmaśāstras texts which are developed in strong patriarchal environment having a long history of patriarchy. As described above, propitiation is the major force than celebration in such ritual. Further more, the celebration is not to enjoy coming of age of a girl, but that of a wife. The celebration is not for marking her growth, but to announce that she has come of age after marriage and not before marriage. Thus, the orientation of the celebration is the fear of the post-pubertal marriage.

Moreover, the *upanayana* could be properly described as a puberty rite initiating a young boy by imparting him occupational training. Here, the training forms a congruent part of the ritual of initiation. Twelve years of training in the oral recitation, mystic training in the *mahānāmnī* and the *upaniṣad vrata*, the symbolic death indicated by the word *dvija* and by shaving of head, etc. fulfill all the conditions of the initiation.

This is not true in case of the puberty ritual for girls. In Indian society right from the ancient period training was imparted to girls in day to day life. Right from the childhood they are involved in the household chores. While taking care of young siblings they are trained in the motherhood, through folk dances and songs they are introduced to the dark side of womanhood and to the misery which she has to endure because of being a woman. Through customs like drawing and painting traditional diagrams they are introduced to the rich spiritual and religious tradition[15]. Yet, such training does not form any part of the initiation. Absence of initiation makes the puberty rite superfluous in comparison to the *upanayana* or to female puberty rituals of matrilineal societies.

Conclusion:

Thus, to sum up:

1) The female puberty ritual in Indian texts could be considered as an appendix, since it lacks in genuineness.

2) It seems to be introduced merely to appease the perils of menstrual blood and rarely to celebrate the occasion.

3) Few references to the celebration being monotonous are not harmonious to the entire patriarchal scheme of the ritual texts, but mark themselves different. They seem to be introduced in the ritual texts to announce coming of age of a girl which happens to be after marriage. Such an announcement appears to be the main function of celebration.

4) The lack of initiatory character is noticeable in training, since the training imparted to her never forms a part of the initiation. This is the major mark to show superfluous nature of the puberty ritual described in Indian ritual texts.

---

[15] KRAMBRISCH 1969:23-45: "The magic function of art in India is vested in diagrams, which are drawn primarily on floor. Though not tribally restricted, the art of painting on the floor in rural India is, but for one significant exception, the prerogative of women.... The training (from mother to daughter) begins in fifth or sixth... reaches competence in 12th year."

References:

DVIVEDI, Raviśhaṅkara 1927. *Atharvavedaprayogabhānu*, Ahmedabad: Vedagirvāṇapāṭhaśālā.

ELIADE, Mircea 1957, *Myths, Dreams and Mysteries.* Translated from french by Philip MAIRET, London: Harper Torchbooks: 209.

ELIADE, Mircea 1958, *Rites and symbols of Initiation.* Translated from french by Trask WILLARD, R., London: Harper Torchbooks.

KRAMBRISCH, Stella 1969. "Indian Varieties of Art Ritual" In *Myths and Symbols* (Studies in honor of Mircea ELIADE), KITAGAWA, Joseph and LONG, Charles (eds.), Chicago and London: The University of Chicago Press.

KULKARNI, Nirmala R. 2006, "On the Myth Narrating Origin of Menstruation" in *Vedic Studies.* New Delhi: Bharatiya Kala Prakashan: l55-173.

KULKARNI, Nirmala R. 2006, "On the Pub erty rituals in The Indian ritual Texts" in *Vedic Studies.* New Delhi: Bharatiya Kala Prakashan: 174-180.

LINCOLN, Bruce 1981, *Emerging from the Chrysalis. Studies in the Rituals of Womens's Initiation Cambridge*, Mass: Harvard University Press.

PAIGE, Karin Erickson and PAIGE, Jeffery M. 1981, *The Politics of Reproductive Ritual.* Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

RAGHUVAMSHI, Ramesh (ed.) (year not mentioned) *Nirṇayasindhu of Kamalākarabhaṭṭa.* Pub. Ramesh RAGHUVAMSHI.

RAGHUVAMSHI, Ramesh (ed.) 1979, *Dharmasindhu* of Kāśinātha Upādhyāya. Pub. Ramesh RAGHUVAMSHI.

SATHE, Jayashree 2004, *Gautama's Contribution to Gṛhya Ritual* (see Ṛtudośāpanuttaśāntiḥ of the Gautamagṛhyapariśiṣṭa). Delhi: Pratibha Publications.

SCHMIDT, H.P. 1987, *Some Women's Rites and Rights in the Veda.* Post Graduate and Research Department Series No. 29, Prof. P.D. GUNE Memorial Lectures, (Second series) Poona: BORI.

SŪRYAKAṆṬA (ed.) 1956, *The Kauthuma Gṛhyasūtra*. Lahore.

Ceremony of bathing the Buddha statue in a Manchu shamanic shrine

TATIANA PAN
The Institute of Oriental Manuscripts – Sankt Petersburg

When studding the culture and religion of people who live side by side with other ethnic groups, we may expect the existence of intercultural relations. This is the case with the Manchu people who originally professed shamanism. Having historical contacts with Mongolian Lamaism, Chinese Confucianism and Taoism, the Manchu shamanic beliefs have been influenced by these far-Eastern religions, and most significantly, after the establishment of the Qing dynasty in China, which ruled from 1644 till 1912.

The contacts with the Mongolian variant of Buddhism started long before the Manchus entered China. It influenced on popular rituals in which Buddha and the bodhisattvas entered the Manchu spiritual pantheon, and were mentioned in the prayers. Most clearly, it is seen in the vision of Manchu Underworld where a special place was occupied by Ilmun-khan – the King of the Buddhist hell.[1] A detailed description of Ilmun-khan's kingdom is found in the "Tale of the Nishan shamaness", a manuscript that was first discovered by A.V. Grebenschikov during his field expeditions in Manchuria in the beginning of the 20th c. The text and its versions could be attributed as a "popular" Manchu shamanism which existed in the North-East China.[2] The use of this term is justified by the fact that after the conquest of China in 1644 the Manchu shamanic ceremonies were carried out in Peking at the court of the Manchu emperors as well as in the houses of Manchu banner men. The imperial ceremonies were held in special shamanic shrines: the Tangse shrine and the Kun-ning-gong palace inside the Gu-gong palace complex.

[1] PAN, Tatiana A. 2006: 209-214.

[2] *Nishan' samani bidhe* [The Legend of the Shamaness Nishan], 1971; YAHONTOV, K.S. 1992, *Kniga shamanke Nisan'*.

The shamanic ceremonies acquired a state imperial status after the publication in 1777 of the “Approved by the imperial order Code of Manchu shamanic sacrifices”, which was compiled by the order of the Qianlong emperor. The necessity of a detailed description of the shamanic ceremonies in the Tangse shrine and the Kun-ning-gong palace is explained in the preface by Qianlong emperor (1736-1769), since the oral tradition gradually have changed the rites. By the mid-18th century, the Manchus actively mastered the Chinese Confucian ideology and state building slowly losing their national roots. Thus shamanism, as the national religion, was seen by the emperor Qianlong as one of the means to preserve the Manchu national identity. [3] In the Code of shamanic ceremonies, we find the exact time for conducting the ritual, number and status of the participants and their actions, objects and quantity of sacrifices. This description is rather similar to those of other state ceremonies conducted by the emperor. There are ceremonies performed to the Heaven and ancestors in the Kun-ning-gong palace and Tangse shrine to the God of horses, for the happiness of babies. Among these shamanic rituals is a very unusual and strange ceremony of bathing the statue of Buddha. It is conducted on the eighth day of the fourth moon that is the Birthday of Buddha.

In short, it goes as follows:

The procession of about 30 people moves from the Kun-ning-gong in the center of the Gu-gong palace complex to the shamanic complex Tangse outside the territory of the Imperial palace. The statue of Buddha, the scrolls with the images of Fusa and Guan-mafa-enduri are carried on special handbarrow, they are followed by officials who in special cases carry sacrificial bread, which is made of linden tree leaves, clay jugs with sweet wine, red honey and paper.

When the procession arrives to the Tangse the statue of Buddha is installed on the throne in the main Tangse shrine near the sacred western wall and the scrolls with the images of Fusa and Guan-mafa-enduri are hung on the spirits screen there. Nine golden plates with sacrificial bread and three cups of sweet wine are put in front the images. Wine, from the imperial palace and other houses of the Aisin Gioro clan is poured into two big yellow glazed jugs. Red honey from the imperial palace and other houses is mixed with clean water in a yellow glazed big bowl. The shaman calls the spirits, takes the statue of Buddha and washes it in honey water in the yellow bowl. Then he puts the statue back on the throne on a new clean paper.

After that two Manchu shamans make sacrifice of wine pouring it into a bowl from one jug, presenting it to the spirits and then pouring that wine

[3] PAN, Tatiana A. 2006: 68-78.

into another jug. This is done nine times and is followed by music and singing performed by eunuchs. After that, the shamans bow to the statue of Buddha and images of Fusa and Guan-mafa-enduri.

Then the shamans walk into the chapel where another sacrifice is already prepared for the spirits of the ancestors. It consists of linden tree leaves bread on silver plates and sweet wine in two blue glazed porcelain bowls. A coniferous tree pole is put on a high table and twenty-seven round paper coins are hung on it. It is sacrificial money from the imperial house, which is added by paper coins from the other clan families. Two shamans make wine sacrifice nine times, and this ceremony is followed by music and singing performed by eunuchs.

Then one shaman remains in the chapel, while the other returns back to the shrine, takes the shamanic sword, puts it on earth, kneels on it and bows three times. This he does three times, bowing all together nine times. After that, he recites invocation to the spirits. At the same time, the same invocation is recited by the other shaman, who remained in the chapel.

The whole ceremony is finished by kneeling and bowing to the images, then the case with the throne of Buddha is closed, the scrolls with the images of Fusa and Guan-mafa-enduri are folded, everything is put on sacrificial carriages and brought back to the imperial palace.

Sacrificial wine and bread is equally distributed among those who participated in the ceremony.

The "Imperial Code of Shamanic sacrifices" also gives the text of the invocation in the shamanic sacrificial hall:

"Sons of the Heaven! Fucihi and Fusa! Governors and tutors! Commanders of warriors! Guan-i beise!"

On this festival day of the birth of Buddha we gathered from various houses [of our Aisin Gioro clan] to make the sacrifice to the ancestor's spirits and weceku for humble persons born in ... year. In order to make our wine sacrifice sufficient, you, the spirits, crowd around our heads, gather on our sides and shoulders, protect us in front, support us from behind and unite us with happiness, joy and prosperity.

Make our hair white, make our teeth yellow and give us as many years of life as possible, longevity and deep roots for our clan. Spirits of the ancestors, protect us. Weceku, support us and give us long life".

From this detailed description of the Ceremony of washing the Buddha statue, we can see that it is clearly divided into two parts: one is washing the statue of Buddha in honey water, the other is a shamanic sacrifice and

praying to the spirits with a shamanic sward. Several questions arise when reading this description:

1. What is the meaning of this Buddhist ceremony?
2. Why it is inserted into the shamanic ritual?
3. What is the meaning of the sacrificial items?

First, I tried to find the roots of this ceremony. It is an accepted fact that the Manchus borrowed Buddhism from the Mongols, which means that they practiced Mahayana Buddhism or Buddhism in its Tibetan and Mongolian variant. Strangely enough, but Northern variant of Buddhism does not have the Ceremony of washing the Buddha statue. It is not mentioned in the rituals performed in the Qing dynasty Buddhist monasteries in Peking. However, it exists in Hinayana – southern version of Buddhism. It is common for the Tai people of the Yunnan province and is registered in Hong-Kong, Taiwan, Japan and Korean Buddhism. The statue of standing or sitting Buddha is put amidst the lotus flowers. In front of the statue is a bowl of water. The praying people come to the statue, take a scoop and pour water on the head and shoulders of the statue and pray.

Why honey water is used for this ceremony? Honey is mentioned in Indian orthodox tradition where alongside with the ritual drink called "*soma juice*" honey is considered a drink of immortals. According to the Manchu ceremony's description, the statue of Buddha is washed in the basin with honey water. This ceremony most probably has the meaning of purification and gives eternal life. The text of the Manchu invocation proves that the Buddha and spirits are asked for longevity of the clan people.

The second part of the ceremony with the shaman's kneeling on a sward is typical shamanistic. The sward symbolizes the steps of the shamanic ladder on which he climbs to the upper world. In this way, he reaches the world of spirits and calls for their support.

Most probably, the ceremony of washing the Buddha statue was borrowed by the Manchus from Koreans[4], since it is not registered in the Mongolian Buddhism. It could have happened on the early stage of formation of Manchu shamanic ritual when the Jurchens were still living among the Koreans in the Changbaishan area in the 15th-16th centuries.

It should be mentioned that the whole ceremony is conducted in state imperial way, which is done according to the Confucian ritual with eunuchs, ceremonial entourage, by three times kneeling with nine bows.

Thus the description of the Ceremony of washing the Buddha statue is

[4] BUSWELL, R.E. Jr. 1992: 43-46.

a very clear example of Manchu shamanic syncretism which shows how significantly this tradition deferrers from classical Siberian shamanism.

Bibliography

BUSWELL, R.E. Jr. 1992, *The Zen Monastic Experience. Buddhist Practice in Contemporary Korea*. Princeton.

Nishan' samani bidhe [The Legend of the Shamaness Nishan], Izd. teksta, per. i predisl., M.P. Volkovoj. M., 1971 (Pamyatniki literatury narodov Vostoka. Teksty. Malaya seriya, VII).

PAN, Tatiana A. 2006, "Predstavleniya o nijnem mire u man'jurov", Tret'i Torchinovskije chteniya, *Religiovedenije i vostokovedenija*, Materialy nauchnoj konferentsii 15-18 febralya 2006 g. Sankt-Peterburg, 209-214.

PAN, Tatiana A. 2006, *Manjurskie pis'mennye pamyatniki po istorii i kul'tureimperii Tsin XVII-XVIIIvv*., Sankt-Peterburg, 68-78.

YAHONTOV, K.S. 1992, *Kniga o shamanke Nisan'*, Sankt-Peterburg.

A lesser-known Agniṣṭoma Prayoga of the Sāmaveda

SUCHETA PARANJPE
Tilak Maharashtra Vidyapeeth Puṇe

Vedānāṁ sāmavedo 'smi, so says Lord Kṛṣṇa in the Bhagavadgītā. But in spite of this, the Sāmaveda (SV) has always received scanty attention by the Vedic scholars. In fact, it has got negative attention; so much so that during the time of the *smṛti* literature people dared to say that a person chanting Veda mantras should stop the chanting if he happened to hear the inauspicious noises like barking of a dog, braying of a donkey, or, believe it or not, but also the chanting of a *Sāman*, since it was considered inauspious: sāmavedasyāśucir dhvaniḥ. For various reasons, the SV suffered this step motherly treatment in the circle of Vedic scholars. But the last century saw a ray of hope and a renewed interest in the SV, and scholars turned their attention to studying and publishing SV material.

Among the three schools of the SV, Jaiminīya is (or should I say "was"?) prevalent mainly in Southern parts of India, Tamilnādu and Kerala. In 1975, a rite named *śyenaciti* was performed in a place named Panjāl near Shornur, in Kerala, sponsored by Frits STAAL, in which the *audgātram* was of Jaiminīya school. This gave quite a push to the study of the Jaiminīya ritual practice and texts. In that trip to Panjāl, I was fortunate enough to collect some Jaiminīya ritual manuals in Grantha script from a place called Koduntiruppally, near Palghat, which was then a big center of the Jaiminīya SV. Many of these mss. are ritual manuals for the *audgātram*.

As I worked for my doctoral research on the Jaiminīya ritual texts (mainly on the Jaiminīya Śrauta Sūtra (JŚS)), I collected copies of a few more mss. on the same subject, mainly from the Oriental Manuscript Library, Baroda. Almost all of them were unpublished. Out of these ancillary texts, one seemed very distinct from the rest. It was called: Ādhānapūrvakāgniṣṭomaprayoga, referred to henceforth as Prayoga, by one Śrīnivāsādhvarīndra (no. 280, acc. no. 10881 B, PL 18-66).

The very first line proclaims the theme of the text: Om ādhānapūrvakāgniṣṭomaprayogo ‘bhidhīyate. And that is what it precisely does. Closely following the Jaiminīya Brāhmaṇa (JB) and the JŚS, it quotes freely from and refers all the time to these two texts. There are also some other texts on the same theme, like the Kratudīpikā by Kuraṅgarāja or Prayogadīpikā by Vinantānanda, etc. They follow our Prayoga very faithfully. With God’s grace and blessings of my teachers like Prof. R.N. DANDEKAR and Dr. C.G. KASHIKAR, I was fortunate to procure a copy of the only available ms. of the entire JŚS. In 1906 Diueke GAASTRA published for the first time only the *Agniṣṭoma* portion of the JŚS. It was all that was available to her then. After 50 years, in 1966, P. SHASTRI published Bhavatrāta’s commentary on the previously published *Agniṣṭoma* section of the JŚS and also on the remaining unavailable portion of the JŚS. This was a unique situation where we had a commentary on a text that was not available to us. But now that we have all the possible Jaiminīya ritual texts with us, it sheds new light on and gives an entirely different perspective to reconstruct and edit any new ms. such as this Prayoga.

In this paper I propose to introduce this unique text, to point out its peculiarities, and compare it with parallel texts. The actual body content of the text does not mention Śrīnivāsa as its author. However, the colophon verse clearly states so. Besides, the first folio tells us how an announcer of a *somayāga* approaches an *udgātṛ* and requests him to accept the priesthood. He says: Śrīnivāsaśarmaṇaḥ ādhānapūrvakaḥ somo bhaviṣyati / tatra bhavatā audgātraṁ kartavyam iti /. So probably, Śrīnivāsa himself was the *yajamāna* and wrote this Prayoga for the *audgātram* in his own *Soma* sacrifice. Even later in the text, when, on the eve of the main pressing day, the *Subrahmaṇya* is supposed to recite the special *subrahmaṇīyā*, where the names of the sacrificer s family are supplied, the text says: ka uśikabrāhmaṇakauśikabruvāṇaśrīnivāso[1] yajate nārāyaṇasya putro yajate śrīnivāsasya pautro yajate nārāyaṇasya naptā yajate janiśyamāṇānāṁ pitā pitāmaho yajate / nārāyaṇyāḥ pitā yajate /. Here we clearly see the lineage of Śrīnivāsa. We also come to know that his daughter’s name was Nārāyaṇī. It is an interesting point to note that he proudly names his daughter. We must keep in mind that the JŚS (7) says in this regard: putrāṅāṁ yathājātam / strīṇām api eke. As we are all aware, when a śrautasūtra refers to a practice as *eke*”, it shows that it is not in favor of that practice. And still, Śrīnivāsa dares to do that. And this is how his distinct character starts taking shape.

Who was this Śrīnivāsa? Adhvarīndra is obviously his epithet, “one who is a supreme sacrifice”. But where does he come from? There is no

[1] The first two *Tatpuruṣas* are Indra’s epithets.

clue in the text itself. Like almost all the Ancient authors, he is modestly silent about himself. But we have respectful references to him in other texts. Prayogadīpikā (no. 533, acc. no. 9860 B) in the opening verse pays homage to God and then to the author's teachers and preceptors, like Bhavatrāta. The verse number 4 says: kṛtvā śeṣakratuvaraṁ vasiṣṭhagrāmabhūṣaṇaṁ [...] natvā tam asmadācāryaṁ śrīnivāsāryam ākhyayā [...] /. He bows down to Ārya Śrīnivāsa, who is his teacher, who has performed all the sacrifices (an *adhvarīndra* indeed), and was an ornament of the village named Vasiṣṭha. It then seems that this probably is the same person who wrote the Prayoga. He is also known to have written a commentary on the Jaiminīya Gṛhya Sūtra (JGS). A. PARPOLA, in his article "On the JŚS and its Annexes", says in a footnote that this place Vasiṣṭha probably is the same village from which Bhavatrāta's family came to Kerala. Dr. V. RAGHAVAN, in his valuable book *Present Position of Vedic Recitation and Vedic Schools* states that Bhavatrāta's family migrated from a place called Tittagudi (Vasiṣṭha kuṭi) in South Arcot district to Kerala. It is interesting to note that the last verse in the commentary on the JGS describes Śrīnivāsa as "the full moon from the family of the Viśvāmitras". If all these references point to one and the same person, who happens to be the author of the Prayoga under consideration, just think of the irony that a person belonging to a Viśvamitra family hails from a village named Vasiṣṭha.

Whatever the place and the family he comes from, he is obviously a very learned *Sāmavedin*, skilled in the *audgātram* ritual. The entire text of the Prayoga is a testimony to that.

The Prayoga opens with: athaudgātaraṁ sūtri prāha. Who is a *sūtri*? This is a newly coined word, not seen before this. It means the one who is a *sūtradhāra*, "an organizer". Or, may be the one who follows the Jaiminīya *sūtra*? The JŚS itself uses a very clear word: *somapravāka*, announcer of the *Soma* sacrificeî.

The JŚS 1 and 2 tell us about the selection of an *udgātar*. So does the Prayoga, opening with *udgātṛvaraṇam*. The JŚS then goes on to describe the *Agniṣṭoma* in detail and then later, almost as an afterthought, it talks about *Agnyādheya*. The Prayoga reverses this sequence. Immediately after the selection of the *udgātar*, it describes the *ādhānam* of the fires. That is why it is rightly named as *Ādhānapūrvakāgniṣṭomaprayoga*. The Kratudīpikā too models its sequence of contents according to the Prayoga, as against the JŚS itself. Quite an indication of the impact and influence of the Prayoga on the later manuals and literature.

Before the *Pravargya* section, the Prayoga talks about *Tānūnaptrasparśaḥ*. The JŚS does not include this in the text at all. Nor

do the śrautasūtras of other Vedas include the *udgātar* in the *Tānūnaptra*. Obviously, it is against the established tradition of the Brāhmaṇas and the śrautasūtras that Śrīnivāsa does this. Even the later Jaiminīya manuals do not have this. He definitely has the courage to go against the establishment and conviction to introduce new *audgātram* practices. One must admire his spirit.

This very spirit is the undercurrent of all his writing. Every time he wants to deviate from the tradition, he does so and justifies it. See, e.g., his comments on the chanting of the *Sāmans* during the *ādhānam*. He not only refers to the JB which suggests some changes in the chanting, but also to the commentary on the relevant JŚS portion. After some discussion, he concludes that though the JB gives those *vikāras*, they are to be employed only in the midday pressing and not elsewhere: vikāras tu mādhyandinasavane brāhmaṇe vihitaḥ / nānyatra te prāpnuvanti / Obviously, some other *udgātars* must be doing it the wrong way. Frustrated, he says: tair eva vikāraiḥ adhyayanakramas tu kṛto mandaiḥ / tatkutratyam iti te praṣṭavyāḥ /. Thus, he not only lays down new practices, but becomes judgmental at times.

By the time he comes to the midday pressing, he himself is tired of the unavoidable repetition, as more than half the ritual is same as that of the morning pressing. But he still goes on to the last detail, saying: yadyapi mādhyandinasavanam prātaḥsavanasādhāraṇyāt viśeṣamātrākathanena śākhyaṁ jñātuṁ tathāpi mandānujighṛkṣāya prayogeṣu aṣṭhavāya ca savistaram uchyate /. In anticipation of any objection, he tells us: na tatra punaruktidoṣaḥ śaṅkanīyaḥ /. In the same tone, a little further ahead, while talking about the *dhiṣṇyopasthānam*, he loses his patience and declares: tac ca prātaḥsavanav adevaḥ / na tatra paramāṇumātro ’pi viśeṣo ’sti /.

All this gives us an idea of his personality. He is very intelligent, has studied all the Jaiminīya texts thoroughly well, knows even the smallest detail of the *audgātram* ritual, is an excellent exponent of Jaiminīya *audgātram*, but is very intolerant to misunderstanding or less-understanding people. At times, he loses his patience and throws intellectual tantrums and comments adversely on others! One can understand his sense of intellectual superiority but not necessarily can one appreciate it.

Apart from the JB and the JŚS, Śrīnivāsa also refers to the commentary on the JŚS. While commenting on the *Sāmans* to be chanted at the time of *ādhānam*, he says: sūtrabhāṣye ādhāne tricānām ekarce trir gaṇanam iti mīmāṁsitam / atra yathāpaṭhitam eva rathāntaravāmadevyayor adhyayanakramaḥ / vikāras tu stotrakāle mādhyandinasavane brāhmaṇe vihitaḥ / nānyatra te prāpnuvanti / tair eva vikāraiḥ adhyayanakramas tu

kṛto mandaiḥ /. One must admire his confidence and conviction. Without going into the details, it is sufficient to say that he completely discards Bhavatrāta's view. Also, the changes prescribed by the JB in the midday pressing are not be employed in the *ādhānam*, according to Śrīnivāsa. He says that it is only the foolish ones who do that mistake and further adds that it is necessary to question them as to where did they get this foolish idea from.

It is very clear that he is not a blind follower of the tradition. He thinks. He questions. And then he improves on the old practice. For this, he not only uses his knowledge of the Jaiminīya texts, but, as he himself states, he also takes into consideration the practice of the learned ones: śiṣṭācāraṁ ca buddhvā. His innovative practices have become an established ritual for the later texts and sacrificers.

But these are not the reasons that make him and his work stand apart from all the other texts. The most distinguishing feature of this stern ritualist is very unique.

His Prayoga is the only available Jaiminīya manual that gives all the *Sāmans* as they are to be chanted in the actual performance. Whereas the other texts simply name the *Sāmans* (e.g. dhūme, udgāte, kaulmudam, etc.) he gives them in the *gāṇa* form, with all the notations *svaras* written the way Sabhāpati's *Dharaṇalakṣaṇa* prescribes. One has to bear in mind that apart from the *Śrautakoṣa* and some other stray references elsewhere, the Jaiminīya *Sāmans* are not recorded anywhere with the accents or notations. And so, the importance of this Prayoga is beyond mere textual one. It is good to see how in those days Śrīnivāsa realized the importance and significance of records and documentation.

Now will this assembly realize the unique role and position of this small Prayoga. It works like a rejuvenating medicine *sañjivanī*- for the almost dying Jaiminīya tradition. And I honestly feel that it is my sacred duty towards the Jaiminīya Sāmaveda and a modest *gurudakṣiṇā* to all my revered *Gurus* to publish this text: Ādhānapūrvakāgniṣṭomaprayoga by Śrīnivāsādhvarīndra.

References

a) **Manuscripts**

Ādhānapūrvakāgniṣṭomaprayoga, ms. no. 280, acc. no. 10881 B, PL 18-66. In *A Descriptive Catalogue of Manuscripts at the Oriental Institute, Baroda.* Vol. 2: Śrauta Sūtras and Prayogas, K. S. Ramaswami Śāstri ŚIROMAṆI (ed.). Gaekwad's Oriental Series, 96. Baroda: Oriental Institute, 1942.

Prayogadīpikā, ms. no. 533, acc. no. 9860 B. In *A Descriptive Catalogue of Manuscripts at the Oriental Institute, Baroda.* Vol. 2: Śrauta Sūtras and Prayogas, K.S. Ramaswami Śāstri ŚIROMAṆI (ed.). Gaekwad's Oriental Series, 96. Baroda: Oriental Institute, 1942.

b) **Published Works**

GAASTRA, Dieuke 1906, *Bijdrage tot de kennis can het Vedische ritueel, Jaiminīya Śrauta Sūtra*, (thesis Utrecht; Leyden).

PARPOLA, Asko 1967, "On the Jaiminīya-śrauta-sūtra and Its Annexes". In *Orientalia Suecana* 16, 181-214.

RAGHAVAN, V. 1962, *Present Position of Vedic Recitation and Vedic Schools*, Kumbakonam: The Veda Dharma Pari-palana Sabha.

SHASTRI, Premnidhi 1966, *Jaiminīya-śrauta-sūtra-vṛtti of Bhavarāta*. [Śata-Piṭka Series, 40]. New Delhi: International Academy of Indian Culture.

Le rituel du feu chez les Mongols

RODICA POP
Centre d'Études eurasiatiques et afro-asiatiques,
Bibliothèque Métropolitaine Bucarest – Bucarest

Dans la société mongole, le feu, situé au centre de la yourte, est un élément essentiel et anciennement présent dans les rituels, en raison de sa vertu purificatrice, du caractère protecteur de l'esprit-maître du foyer et de son rôle d'intermédiaire entre l'homme et les divinités a développé un des plus anciens cultes dans la société mongole.

Outre son rôle dans la cuisson des aliments, le foyer, ou plutôt son esprit-maître, était censé protéger tous ceux qui vivaient dans la maison, accorder des descendants, rendre le bétail fécond. Le feu avait le pouvoir surnaturel de purifier les objets et de chasser les esprits néfastes. On purifiait par le feu les demeures lorsque de mauvais esprits s'y étaient installés, mais aussi le bétail en cas d'épidémies (chez les éleveurs), à l'arrivée d'un visiteur inconnu, lors d'une malchance continue à la chasse (chez les peuples chasseurs), et lors du rituel de mariage avant que la bru n'entre chez la belle famille.

Le feu du foyer appartenait en propre aux habitants de la yourte. Ils en étaient les propriétaires, sur le plan pratique comme symbolique. Il était l'image même de la famille, organisée autour de ce feu-foyer qui la définit.

Le feu de chaque famille avait son esprit-maître. Pour garder sa bienveillance, on lui faisait des offrandes à chaque repas et dans toutes les occasions solennelles en y mettant le premier morceau de gras[1], ou du beurre; on y versait les prémices de l'alcool, des boissons ou aliments avant de manger ou de boire. Le feu était donc toujours le premier servi lors des

[1] «La croyance générale était que le feu accepte le plus volontiers les offrandes qui facilitent la combustion» (HARVA 1956). Ces offrandes sont aussi un moyen de conserver au feu la meilleure combustion possible.

repas, avant même le maître de la yourte, avant même les hôtes de marque qui peuvent s'y trouver lors de certaines cérémonies. Premier servi, le feu a droit aux meilleurs morceaux, au *deež* ou «dessus», à ce qui était le plus valorisé. Le feu du foyer, en tant qu'objet de culte, est personnifié, et on lui doit le plus grand respect et la plus grande déférence. Ceci est constamment rappelé et conforté par des interdits qui varient selon le statut de chaque membre de la famille. Par conséquent, chacun doit gérer d'une manière différente son attitude vis-à-vis du feu. Cette préséance du feu comme étant au sommet de la hiérarchie s'accorde avec sa représentation en tant qu'ancêtre du clan ou lignage paternel.

Pour les Altaïens, comme pour les Yakoutes, l'esprit-maître du feu protège la vie du clan. L'accomplissement des rituels qui lui étaient consacrés avait donc un caractère clanique et les participants étaient uniquement les membres du clan. On ne le donnait pas à une personne extérieure de crainte que la prospérité du clan ne parte avec lui[2]. Ce caractère clanique ou du moins lignager du culte du feu apparaît nettement dans les rites de mariage. Lors de ce rituel non seulement, la jeune fille devait se présenter devant le feu de sa belle-famille, et même asperger (de vin) le feu du frère aîné du mari, mais aussi en arrivant à la maison de sa fiancée, le jeune homme demandait au feu du père de la fiancée sa bénédiction et l'autorisation de se marier: un membre du clan de la fiancée prononçait une prière en aspergeant le foyer avec du beurre tandis que le jeune homme se tenait devant le feu avec une tasse de beurre. L'auteur note également que «le premier feu dans la hutte de la fiancée» est allumé par l'oncle maternel de cette dernière[3].

Le feu du foyer représente donc le clan: il en symbolise l'unité diachronique (le feu est hérité des ancêtres dont il en est la projection actuelle, il est garant de la continuité présente et future de la famille, et donc du clan), et l'unité synchronique (l'appartenance à la sphère d'influence d'un même foyer ancestral)[4].

L'esprit du feu du foyer est aussi le dédoublement symbolique du maître de la yourte, qui est le père de famille. Ce partage est intéressant dans le cadre des rapports qu'entretiennent la bru et son beau-père, qui relèvent des relations d'évitement.

Chez les Mongols médiévaux, le rôle purificateur du feu a été noté par les voyageurs. Dans la relation du voyage que le franciscain Guillaume de

[2] ALEKSEEV 1977, 134 (d'après N.P. DYRENKOVA, «Kul't ognja u altajcev i Teleut», *Sb.MAE*, VI, Leningrad, 1927, 69-70).

[3] *Op.cit.* (d'après N.P. DYRENKOVA, «Perežitki materinskogo roda u altajskix turok», *Sovetskaya etnografija* 4, 1937, 34, 39, 43).

[4] Cf. DUMAS 1987, 189-196.

RUBROUCK effectua pour le compte de saint Louis au cœur de l'empire mongol en 1253-1255, il raconte comment les Mongols «font passer entre des deux feux tout ce qui est apporté à la cour [...]. Ils purifient également tout le mobilier des morts en le passant entre deux feux». L'entrée d'un étranger en elle-même ne demande pas une purification. C'est la présence de cadeaux apportés par cette personne étrangère, ou l'association de celle-ci avec un mort, qui la rend nécessaire, comme le montre bien le cas cité par RUBROUCK d'André de Longjumeau, moine envoyé peu avant chez les Mongols par le pape Innocent IX: «Aussi y eut-il double motif pour contraindre frère André et ses compagnons à passer par le feu : d'abord parce qu'ils portaient des présents, et ensuite parce qu'ils étaient destinés à un homme qui venait de mourir, à savoir Keu-chan [Güyük-khan, 1246-1248]. A moi, on ne me demanda rien de tel, parce que je n'avais rien apporté».[5]

Ce rite de purification par le feu (il s'agit là de bûchers extérieurs, non du foyer familial) se pratique encore chez les Mongols dans le cadre des rites funéraires, associé à une purification par un laitage ou de l'eau bénite, mais nous ne l'avons pas trouvé mentionné à propos du mariage dans nos sources, à l'exception des Mongols Ordos. Chez ces derniers, indique Mostaert, un rite similaire est effectué avant que la bru ne pénètre pour la première fois dans la yourte de sa nouvelle famille: il s'agit de la purifier de l'influence de ses divinités ancestrales avant de l'introduire sous l'influence des divinités ancestrales de la nouvelle famille.

Le rapport que la jeune fille, avant son mariage, entretenait avec l'esprit du foyer de son père, tout en bénéficiant de sa protection et de sa vertu purificatrice, était marqué par un grand respect et l'observation de comportements ritualisés et d'interdits exprimant la croyance qu'il existe un esprit du feu, «le maître du feu» (*galyn ezen*), à qui l'on doit le plus grand respect. L'entretien du feu du foyer est une tâche féminine que remplit l'épouse ou la belle-fille s'il y en a une, et non la fille de la maison. Ce sont les frères de la jeune fille qui reçoivent, lorsqu'ils s'installent, du feu du foyer paternel; et c'est sa mère qui «nourrit» le feu du foyer et assure une descendance au lignage patrilénaire. Ce n'est donc qu'en devenant bru que le rapport de la fille avec le feu devient plus important, mais ce statut s'accompagne aussitôt de tabous très forts d'évitement envers son beau-père et les aînés de sa belle-famille.

Ainsi, la tâche d'entretenir le feu du foyer de son mari, de préserver sa combustion, de le «nourrir», lui revient entièrement. Parallèlement, la bru a le rôle primordial «d'entretenir» la vie de la lignée de son mari en

5 RUBROUCK 1985: 216.

lui donnant une descendance. L'entretien de l'un et de l'autre sont donc les tâches primordiales de la bru: on dit qu'elle est «la personne du feu», *galyn hün*. C'est par la «bouche» du foyer qu'elle nourrit le feu, ne devant à aucun prix le laisser s'éteindre: elle l'entretient le soir, le plus tard possible, et se lève de très bonne heure pour le réveiller sous les cendres chaudes dont elle l'a recouvert en se couchant. L'extension du feu du foyer est assimilée à celle de la lignée. Et réciproquement[6]. Cette assimilation s'observe partout, dans le discours quotidien, dans le discours et les pratiques rituelles, dans la littérature orale, etc. Petri signale que, chez les Bouriates, une femme ne peut s'occuper du feu quand elle a ses règles; de fait, avoir ses règles, c'est pour une femme «avouer» qu'elle n'est pas enceinte, qu'elle ne remplit pas le rôle qui lui est assigné dans la perpétuation de sa belle-famille.

Si le feu est allumé par les hommes, il est donc entretenu par les femmes: épouse ou bru, elle entretient avec le feu un rapport direct, associé à son rôle primordial de procréatrice pour la lignée. La répartitions des tâches entre belle-fille et belle-mère, lorsqu'elles cohabitent est clairement exprimée chez les Mongols où la belle-fille est appelée, on l'a vu, «la personne du feu» et la belle-mère «la personne du chaudron», *togoony hün*.

Que le feu du foyer soit le symbole de la lignée agnatique, c'est ce que montre aussi l'emploi de termes tels *otčigin* et *otgon*, qui signifient étymologiquement «prince du feu» et «roi du feu» respectivement, et qui désignent le fils dernier-né, héritier de la yourte paternelle, continuateur de l'«os» (*jas*), le lignage patrilinéaire; ou encore l'expression *gal zee*, «zee du feu», qui désigne un descendant de fille (*zee*) resté dans le lignage d'origine, le foyer ou «feu» (*gal*), de sa mère (contrairement à la règle de filiation patrilinéaire habituelle).

Traditionnellement, chaque clan gardait son feu et ne le donnait pas à un autre clan. Le feu du foyer ne se transmet que dans les limites de la descendance patrilinéaire. Lorsqu'un fils quitte la demeure paternelle pour s'installer avec son épouse dans sa propre yourte, un nouveau foyer est allumé avec le feu du foyer paternel. De fait, il s'agit de la constitution effective – le mariage peut avoir eu lieu bien avant – d'une nouvelle famille, et de la consécration d'un nouveau chef de famille en même temps que d'un nouvel «esprit du feu». Dès que le nouveau foyer est mis en place, un autre esprit du feu apparaît. Il y a une dépendance mutuelle entre le feu du foyer et les membres de l'habitation; lorsqu'une famille disparaît, on dit en mongol que «leur feu est éteint».

6 Les nomades transportaient du feu sous forme, par exemple, de bouse séchée embrasée (la bouse étant le combustible le plus courant dans la steppe) embrasée, et «un mauvais présage planerait sur une famille qui aurait laissé son feu s'éteindre» (HAMAYON & BASSANOFF 1973, 16, n. 19).

C'est la raison pour laquelle on ne devait jamais donner de son feu à un étranger, et il est de même impensable d'aller en demander à des inconnus. Donner son feu serait risquer de perdre la richesse et le bien-être de la famille. Toutefois, sous certaines conditions, on pouvait emporter du feu d'une maison heureuse.

La codification stricte des rapports qu'entretiennent les gens avec le feu – interdits, comportements ritualisés – mettent quotidiennement le feu en position de référent et de partenaire, ce qui a donné naissance a tout un système de règles à observer. En cas d'infraction à ces règles, l'esprit maître du foyer domestique pouvait châtier le contrevenant, le plus souvent en envoyant des maladies de peau[7].

Voici quelques exemples d'interdits:

– il est prohibé d'utiliser des objets pointus – notamment en fer (un couteau par exemple) – pour attiser le feu[8], ou le manipuler de crainte de le blesser, de lui «crever les yeux»;

– on ne doit pas briser les tisons dans le foyer car les âmes des enfants à naître s'y trouvent et risquent d'être brisées[9];

– il ne faut pas l'injurier, ni dire du mal de lui[10]; il est interdit de s'adresser au feu avec désinvolture ou en plaisantant;

– lorsqu'on s'assoit, «en aucun cas les pieds ne peuvent être tournés vers le nord, ni, – dans certaines régions –, vers le feu»[11];

– c'est une mauvaise chose de s'accroupir face au feu de façon que le derrière ne touche pas le sol; c'est une mauvaise chose que de verser de l'eau sur le feu: si on doit l'éteindre, il est préférable d'utiliser pour ce faire du lait ou de la terre[12];

– il ne faut pas enjamber le feu – l'enjambement est également interdit pour l'arc et le fusil – car cela serait assimiler la force ou le pouvoir de ce que l'on enjambe;

– d'une manière générale, rien de ce qui nuit à la bonne combustion du feu ne doit lui être jeté, en particulier l'eau, mais également des choses malodorantes, des déchets (on ne doit pas y décrotter ses bottes, y cracher, uriner dessus, etc.);

– on devait être propre en s'occupant du feu[13];

---

7 ALEKSEEV 1977: 132.
8 MOSTAERT 1941-1944: 288.
9 ALEKSEEV 1977: 131, n. 17.
10 HARVA 1956: 163.
11 HAMAYON 1970: 138.
12 MOSTAERT 1941-1944: 288.
13 ALEKSEEV 1977: 132.

– alors que les hommes ont tous des briquets pour allumer des feux extérieurs dans la steppe afin de cuire leurs aliments ou se réchauffer, les femmes n'en ont jamais;

– les femmes ne doivent pas passer au nord du feu, car ceci les ferait pénétrer dans la partie réservée aux hommes.

ALEKSEEV remarque aussi au sujet des femmes qu'elles «ne devaient pas s'approcher du feu pendant leurs menstrues et après la naissance d'un enfant»; elles ne devaient pas non plus «se laver avec le savon préparé avec la cendre du foyer du beau-père[14] ou du beau-frère» ni passer devant leur foyer.

Les cendres issues du feu peuvent être des cendres chaudes – les braises, à partir desquelles le feu est quotidiennement ravivé par l'épouse ou la bru – et les cendres froides, qui servent, comme le feu mais dans une moindre mesure, à protéger des mauvais esprits. À cet effet, on en répandait parfois autour de la yourte. Mais disperser les cendres chaudes du foyer est une grave provocation, symbolisant l'anéantissement de la famille. L'*Histoire secrète* mentionne plusieurs exemples de cette association entre dispersion des cendres chaudes et extermination d'une lignée:

> «Il extermina les trois cents Bons-Viseurs qui avaient cerné le Divin-Qaldun,
> Dispersant comme cendres au vent
> Jusqu'aux fils de leur fils».

Ou encore:

> «L'Empereur Cinggis soumit alors les Princes. Il massacra en les dispersant comme cendres au vent les individus d'os Prince, Débonnaire-le-Preux, Peau-de-Patte-Orcang, Qudu'udar et les autres Princes, jusqu'au descendants de leurs descendants [...]»[15]

Le culte du feu a une importance majeure dans le rituel de mariage pour deux raisons essentielles: d'une part, l'esprit-maître du feu était l'esprit protecteur du clan et de la famille, garant de sa perpétuation; d'autre part, le feu était sacré, capable de protéger des mauvais esprits, d'accomplir une purification magique, comme cela est clairement indiqué dans les rites des Ordos précédant la prosternation de la bru. Le culte au feu lors du mariage constitue un sommet du rituel de mariage. La nouvelle bru, lorsqu'elle entre pour la première fois chez ses beaux-parents, doit rendre un solennel hommage au feu de leur foyer. Le feu purificateur et le feu du foyer, qui

[14] Dans le cas où elle n'habite pas chez ses beaux-parents, car sinon, elle doit forcément passer devant pour l'entretenir.

[15] *L'Histoire Secrète des Mongols* 1994: 81, § 112, et 109, § 148.

sont distincts, agissent ensemble, chacun à sa façon, à l'égard de la bru, nouveau membre que la famille, et plus largement le lignage, est en train d'acquérir pour assurer sa perpétuation.

Prosternation de la bru

On fait vénérer le feu par la nouvelle bru, lors de son arrivée chez ses beaux-parents, le jour du mariage. Le rituel consiste pour la bru à se prosterner devant le feu de son beau-père et devant sa belle-famille. Il consacre l'entrée de la bru dans la famille de son mari.

En mongol, «se prosterner» se dit mörgö-, dont le sens premier est «donner des coups de tête» en parlant d'un animal à cornes, «encorner»[16]; le terme qualifie aussi le comportement du chamane imitant l'attitude d'encornement du «ruminant cornu, mâle par excellence» afin de plaire aux esprits donneurs de gibier qui sont conçus sous la forme de cervidés[17]; dans le contexte rituel, le verbe signifie «toucher de la tête quelque chose, se prosterner, s'incliner».

Dans sa description des coutumes de mariage des Ordos, MOSTAERT[18] décrit les préparatifs de la bru avant qu'elle ne soit escortée dans sa nouvelle famille où aura lieu la prosternation devant ses beaux-parents. Au préalable, on procède à une purification de la bru: l'homme décrit un cercle autour de la jeune fille avec une cuillère remplie de braises sur lesquelles sont posées des tiges d'*arc*, «genévrier», et il lui fait une onction de beurre sur le front.

Ensuite, lorsque la bru ordos fait son entrée dans sa nouvelle demeure, a lieu un rite de purification de la bru par le feu, fidèle aux coutumes anciennes des Mongols, mais que nous n'avons pas vu mentionner dans nos sources. Tout d'abord (et cela est en revanche plus courant et mentionné par les sources), le garçon et la fille se lavent le visage et les mains avec un mélange d'eau et de lait, appelé *rašaan* (*litt.* «eau de souce minérale; eau bénite»), préparé par un lama; puis on «purifie» la bru en la faisant passer entre deux feux (*širik*) dans lesquels on a jeté du sel et du genévrier et on lui fait enjamber (*alhuulhu*) un chevron placé transversalement sur le sol qu'on couvre d'un tapis de feutre sur lequel on étend un *hadag*. Ce n'est qu'après cette purification, qui écarte l'influence mauvaise des esprits ancestraux de la fille, que cette dernière peut être introduite auprès de ses beaux-parents et de leur propre feu et esprits ancestraux.

Il est intéressant de comparer ce modèle de prosternation, que l'on trouve chez les groupes mongols lamaïsés de celui des Mongols bouriates

[16] CEVEL 1966: 345.
[17] Cf. HAMAYON 1990a: 497 *et sq.*
[18] MOSTAERT 1956: 274-276; MOSTAERT 1941-1944: 623a, 599b, 26b, 66a.

de Cisbaïkalie restés à l'écart de la lamaïsation et demeurés profondément chamanistes, avec quelques influences orthodoxes. Dans les descriptions des rites de mariage de ces Bouriates[19], le rituel porte le même nom: la prosternation est dite *mürgüümže*, ou *mürgülhe* (cf. khalkha *mörgöl* «encornement» et *mörgölöh* «encorner»).

Le déroulement est toutefois un peu différent:

– dans un premier temps, à l'extérieur de la yourte (sud-ouest), devant des *ongon*[20] installés avec des offrandes (viande, alcool, beurre) sur un feutre blanc ou sur une peau de loup, le garçon et la fille s'inclinent devant les ongon et reçoivent tous deux une bénédiction de la part d'un couple de vieux (trois vieux, selon XANGALOV), qu'on appelle «les vieux des *ongon*» chargés, selon BALDEV, de «nourrir» les *ongon* avec les offrandes déposées.

– dans un deuxième temps, à l'intérieur de la yourte, la bru, qui se tient près de la porte, nourrit d'abord le feu du foyer de son beau-père en y jetant par trois fois des morceaux de gras contenus dans un bol que tient le beau-père, assis au nord, de l'autre côté du foyer (c'est un tiers, un jeune homme de sa parenté selon BALDAEV, qui transmet à la fille ces morceaux de gras : elle ne les prend pas elle-même); puis, la bru lance par trois fois du gras en pleine (poche de) poitrine de son beau-père: ce dernier en jette un peu au feu, et en mange un peu lui-même; le reste est partagé par les membres des deux partis présents sous la yourte (HANGALOV); dans la variante de BALDAEV, les jeunes présents se disputent les morceaux de gras tombés dans la poche de poitrine du père du garçon. Après quoi la bru s'incline devant les membres respectables de la parenté de son mari.

Dans ce modèle de prosternation, on a donc successivement: une vénération des *ongon*, représentant d'esprits chamaniques bien définis, qui est effectué dans nos exemples par le couple (même si la bru est le personnage principal qu'il s'agit d'inclure dans le clan de son mari, et qu'à la limite ce dernier peut même être absent), et, par la bru seule cette fois, un

[19] HAMAYON 1990b: 63-64 et 71-72, d'après HANGALOV (1959), BALDAEV (*Burjatskije svadebnyje obrjady*, Oulan-Oudé, 1959) et BASAEVA (*Sem'ja i brak u burjat*, Novosibrisk 1980).

[20] Représentations d'esprits chamaniques protecteurs : selon la version de HANGALOV, il s'agit d'un nouvel *ongon* (l'auteur ne précise de quel esprit chamanique il s'agit) dans un sac de feutre blanc avec une peau de tête de loup; dans la variante de BALDAEV, il s'agit d'*ongon* figurant des esprits bouriates connus tel *Ergil Buga Nojon Tonhoj*. On peut voir peut-être dans ce sac en feutre contenant un nouvel *ongon* destiné à être une protection pour la nouvelle famille une forme chamanique du sac de prospérité *dallaga* qui figure dans le rituel de prosternation lamaïsé (on y met les mains de la fille), et qui finira accroché à la corde d'amarrage de la yourte du nouveau couple.

nourrissement du feu, représentant les ancêtres de la lignée, qui se prolonge en fait sur la personne du beau-père, représentant vivant de cette lignée.

Si l'on compare ce modèle au rituel de prosternation en milieu lamaïsé, on observe que ce qui demeure essentiel, c'est la prosternation devant les esprits ancestraux de la lignée, représentés par le feu. C'est ce feu, symbole de la lignée, qui sanctionne l'admission de la nouvelle bru dans la famille (avec un statut à part : elle ne sera jamais membre à part entière du lignage de son mari ou de ses enfants). Quant à la prosternation devant les bouddhas (qui a une moindre importance) en milieu lamaïsé, elle pourrait s'interpréter comme un rappel de la vénération aux *ongon* chamaniques.

Enfin, il convient de souligner que ce rituel, le plus «religieux» peut-être des rituels nuptiaux, se fait sans participation directe ni du lama ni du chamane (ou alors d'un *sagaanaj böö*, «chamane du blanc»)[21].

La prosternation devant le feu marque aussi le début d'un grand nombre d'interdictions et de contraintes que la bru devra observer.

Chez les Uzumchines, il y a une coutume qui montre bien comment le rituel de la vénération du feu par la bru marque la reconnaissance officielle de la bru au sein de sa belle-famille: il s'agit de la «coutume des salutations indirectes» dont voici la description.Parmi ses devoirs, la bru doit sortir et saluer son beau-père ou son beau-frère avant qu'ils n'entrent dans la yourte. Elle prend d'abord leurs chevaux et c'est ensuite qu'elle leur ouvre la porte. Après qu'ils ont pris place, et selon l'usage, la bru leur présente alors une tabatière[22]. Mais seule la bru qui a effectué le rituel de vénération du feu a le droit d'offrir directement la tabatière aux aînés de son mari. Si la bru ne l'a pas effectué, c'est par l'intermédiaire de sa belle-mère qu'elle pourra offrir la tabatière à son beau-père, et non directement. Après avoir prisé, celui-ci retourne la tabatière à sa femme qui la rend à sa bru. Celle-ci la prend de la main droite et s'incline trois fois. Après avoir prisé, la bru donne la tabatière à son mari, toujours par l'intermédiaire de sa belle-mère. C'est la forme de salut indirect d'une femme mariée[23]. La belle-mère transmet ainsi toutes les choses que la bru offre, comme par exemple, du thé, du vin, de la nourriture. La bru pose toutes ces choses sur une table devant son beau-père.

La vénération solennelle du feu par la bru symbolise la consécration de la bru et le fait qu'elle est devenue «leur personne».

Mais en réalité, l'acte religieux principal des rites de mariage est la

---

[21] HAMAYON 1990b: 76 (d'après BASAEVA, 1980).

[22] La tabatière est appelée *kükür* en dialecte oudjoumtchine, et *höörög* en halha.

[23] Les femmes et les hommes non mariés (y compris les vieilles femmes) saluent les plus âgés sans offrir de tabac à priser (cf. DUVARSURUNG 1988: 43).

prosternation de la bru devant le feu, symbole de la lignée ancestrale de son mari, qu'elle nourrit de gras et de beurre. Dans ce rituel, les esprits ancestraux tutélaires du mari sont invités à étendre leur protection à bru, cet élément étranger à la lignée, qui en retour va assurer la perpétuation de cette lignée. Ce sont les ancêtres tutélaires, figurés par l'esprit du feu ou du foyer familial, qui sanctionnent l'entrée de la bru dans le lignage, et, à travers elle, l'alliance. Il faut au préalable que la bru soit purifiée des influences des esprits tutélaires de son propre lignage, d'où le rituel de purification (passage entre des feux extérieurs chez les Ordos, lavage des mains et du visage avec un liquide lactée ou de l'eau bénite par un lama).

L'acte religieux principal de l'alliance matrimoniale concerne donc, non les divinités extérieures au lignage, *ongon* ou bouddhas divers, qui sont présentes à l'arrière-plan, mais les esprits des ancêtres propres au lignage qui protègent la famille et sa prospérité.

Références

ALEKSEEV, N.A. 1977, "Le culte du feu chez les Yakoutes". *L'Ethnographie*, LXXIII, 74-75, 129-136 (numéro spécial, «Voyages chamaniques»), [traduction et adaptation Laurence Delaby].

CEVEL, Ja. 1966, *Mongol helnij tovč tajlbar tol'*, Oulan-Bator, Ulsyn hevlelijn hereg erhleh horoo.

DUMAS, Dominique 1987, *Aspekte und Wandlungen der Verehrung des Herdfeuers bei den Mongolen*, Inaugural-Disseration zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen (Bonn, Universität zu Bonn).

DUVARSURUNG, Lh. 1987, *Traditional Customs of the Üjümüčin Mongols.* Journal of the Anglo-Mongolian Society [translated by Kh. Nars eds.Kevin Stuart and Christopher Atwood], Vol. XI, No. 1, 39-73.

HAMAYON, Roberte 1970, "Façons de s'asseoir". *Études mongoles*, 1, 135-140.

_____ 1990a, *La chasse à l'âme*. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. (Nanterre, Société d'ethnologie), [Mémoires de la Société d'ethnologie, I],

_____ 1990b, "Rites de mariage bouriates". *Études mongoles... et sibériennes*, 21, 59-83.

HAMAYON, Roberte et BASSANOFF, Namtcha 1973, “De la difficulté d’être une belle-fille”. *Études mongoles*, 4, 7-74.

HARVA, Uno 1959, *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Paris, Gallimard.

L’Histoire secrète des Mongols (1994), 2007, trad. et ann. M-D EVEN et R. POP, Paris: Gallimard.

MOSTAERT, Antoine 1941-1944, *Dictionnaire ordos* (Pékin, The catholic University) 3 vol., [Monumenta Serica V],

MOSTAERT, Antoine 1956, Matériaux ethnographiques relatifs aux Mongols ordos. *Central Asiatic Journal*, II, 4, 241-294.

RUBROUCK, Guillaume de 1985, *Voyage dans l’Empire mongol* (1253-1255), Paris [Traduction et commentaire de Claude et René KAPPLER].

The significance of the four commendations in the Atharvavedic tradition

JULIETA ROTARU
Centre of Eurasiatic and Afroasiatic Studies,
Metropolitan Library of Bucharest – Bucharest

To commend oneself or the close ones to divinity is among the commonest aspects of the complex relation with superior powers. Out of fear and threat of life man commits himself or his family members to the care of gods, spirits, animals, cosmic or earthly elements or whatever comes in his realm and is thought to endanger his life or prevent him from accomplishing his actions.

1. The rite of commendation (*paridāna*) in the Vedic domestic ritual

All the four Saṃhitās are full of petitions towards animate or animated entities, seeking to consign a person to the latter s protection. One of the earliest description of such commendation is found in the ŚatapathaBrāhmaṇa (ŚatBr) 11.5.4, being a part of the ceremony of the pupil's initiation in the Vedic study:

> brahmacáryam ā́gām íty āha bráhmaṇa evaìtád ātmā́naṃ nívedayati brahmacāry ásānī́ty āha brahmaṇa evaìtád ātmā́nam páridadāty áthainam āha ko nā́māsī́ti prajā́patir vai káḥ prājāpatyám evaìnaṃ tátkṛtvópanayate | áthāsya hástaṃ gṛhṇāti índrasya brahmacāry ásy agnír ācāryás távāhám ācāryás távāsāv íty ete vai śréṣṭhe báliṣṭhe deváte etā́bhyām evaìnaṃ śréṣṭhābhyām báliṣṭhābhyāṃ devátābhyām páridadāti táthā hāsya brahmacārī na kā́ṃ canā́rtimā́rcati na sa yá evaṃ véda | áthainam bhūtébhyaḥ páridadāti prajā́pataye tvā páridadāmi devā́ya tvā savitre páridadāmī́ty ete vai śréṣṭhe várṣiṣṭhe deváte etā́bhyām evaìnaṃ śréṣṭhābhyāṃ

> várṣiṣṭhābhyāṃ devátābhyām páridadāti táthā hāsya brahmacārī na kā́ṃcanā́rtimārcati na sa yá evaṃ véda | adbhyas tvaúṣadhībhyaḥ páridadāmī́ti tád enam adbhyaś caúṣadhibhyaś ca páridadāti dyā́vāpṛthivī́bhyāṃ tvā páridadāmī́ti tád enamābhyāṃ dyā́vāpṛthivī́bhyām páridadāti yáyor idaṃ sárvam ádhi viśvebhyas tvā bhūtébhyaḥ paridadāmy aríṣṭyā iti tádenaṃ sárvebhyo bhūtébhyaḥ páridadāty áriṣṭyai táthā hāsya brahmacārī na kā́ṃ canā́rtimā́rcati na sa yá evaṃ véda | – "The boy says "I have come to the *brahmacarya*î and he introduces himself to the *bráhma*. He informs I have become a *brahmacārī*î and he offers himself to the *bráhma*. The teacher asks the boy *Ka* are you by name?", and *Ka* is Prajāpati. And thus, having made him one belonging to Prajāpati, the teacher initiates him. The teacher holds the boy's hand saying "You are the *brahmacārī* of Indra, Agni is your teacher, I am your teacher, N.N.". These two are the best and the most powerful deities. He entrusts the boy to these two best and most powerful deities, lest his *brahmacārī* meets with a calamity, lest he who knows that. Then he entrusts him to the beings: I entrust you to Prajāpati. I entrust you to the god Savitṛ. These two are the best and the highest deities. He entrusts him to the two best and highest deities, lest his *brahmacārī* meets with a calamity, lest he who knows that. I entrust you to the waters and the plantsî, he entrusts him to the waters and plants. I entrust you to the heaven and earthî, he entrusts him to the heaven and earth. To these two belongs all this [betrothal]. "I entrust you to all beings for the sake of non injuryî, he entrusts him to all beings for the sake of non injury, lest his *brahmacārī* meets with a calamity, lest he who knows that.î

As it shows, *paridāna* in the upanayana means a commendation, wherein the teacher commits the pupil to the care of different entities. It is a mere invocation of certain gods and it does not imply any specific offering or action. The gods are invoked in pairs, Indra and Agni, Prajāpati and Savitṛ. The former two are explicitly equated with the pupil and the teacher respectively, and the latter two are also identifiable with the same: it becomes evident from the question and the pun on the words that pupil is Prajāpati; Savitṛ, as the "impeller" is the teacher that "gives birth"[1] to the pupil and that reads the sāvitrīmantra for the latter's initiation. In this way the pupil and the teacher imitate the pairs of gods *illo tempore*. The elements to which the teacher consigns the pupil are also dual: waters and plants, heaven and earth. He concludes with pupil s commendation to all beings.

[1] Cf. Śaunaka Saṃhitā (ŚS) 11.7(5).3: ācāryà upanáyamāno brahmacāriṇaṃ kṛṇute gárbham antáḥ |

Similarly, the gṛhyasūtras mention *paridāna* as a rite performed in the Vedic initiation, preceding the giving of the vows[2]. By the observances imposed on him, the pupil is rendered vulnerable to the possible attacks of different spirits, hence his teacher confides him to various entities for security[3]. The commendation consists in plain implorations to various entities[4] that occasionally deck outî a minimalist ritual action: from behind the pupil the teacher touches with his right hand the former s right shoulder commending this one to Prajāpati and with the left hand placed on the pupil's left shoulder, to Savitṛ[5]. The divine protection bestowed on pupil is uphold life time, as it could be derived from the fact that in the case of the *punarupanayana* the commendation is not done again[6]. When the pupil is to set out on a journey the teacher entrusts him to the two vital spirits, inhalation and exhalation, and to god Savitṛ[7].

The *paridāna* is commonly thought in connection with the initiation, yet various are the occasion during the householder s life to ceremoniously surrender to the divinity: in a rite performed in the beginning of the rainy season to placate the snake folk, the sacrificer yields himself and his family to the serpent-god with a *bali* and prayers[8]; at the ceremony for the inauguration of a new house and its premises, the sacrificer entrusts himself to the forest, while leaving the village, and again commends himself to the village upon its return[9]. The GobhGS 2.8 and the Khādira Gṛhya Sūtra 2.3 describe some commendations in the *candradarśana* (the

2 Baudhāyana Śrauta Sūtra 26.6.3: paridānāntaṃ karma kṛtvāthaitān vrīhīn kṛṣṇājine samupyottarārdhe 'gnyagārasyāsañjayet. Āśvalāyana Gṛhya Sūtra (ĀśvGS) 1.22.20: etena vāpanādi paridānāntaṃ vratādeśanaṃ vyākhyātam. Āgniveśya Gṛhya Sūtra (ĀgnivGS) (p.9) prescribes the commendation of the pupil to various entities right before the recitation of the *sāvitrīmantra*.

3 Cf. Jaiminīya Gṛhya Sūtra 1.12: [...] sarvebhyas tvā devebhaḥ paridadāmi sarvebhyas tvā bhūtebhyaḥ paridadāmy ariṣṭyā.

4 Cf. ĀgnivGS (p.9), cf. Hiranyakeśi Gṛhya Sūtra 1.2.6.5, Śāṅkhāyana Gṛhya Sūtra (ŚāṅkhGS) 2,3,1, Pāraskara Gṛhya Sūtra 2.2.21: athainam paridadāti | kaśakāya tvā paridadāmi | antakāya tvā paridadāmi | aghorāya tvā paridadāmi | yamāya tvā paridadāmi| gadāya tvā paridadāmi | makhāya tvā paridadāmi | vaśinyai tvā paridadāmi | pṛthivyai tvā savaiśvānarāyai paridadāmi | adbhyastvā paridadāmi | oṣadibyās tvā paridadāmi | vanaspatibyas tvā paridadāmi | viśvebhyas tvā bhūtebhyaḥ paridadāmi | sarvebhyas tvā devebyaḥ paridadāmi | sarvābhyas tvā devatābhyaḥ paridadāmi |

5 Gobhila Gṛhya Sūtra (GobhGS) 2.10.31-32.

6 ĀśvGS 1.22.22-24: athopetapūrvasya | kṛtākṛtam keśavapanam medhājananaṃ ca| aniruktaṃ paridānam |

7 ŚāṅkhGS 2.18.2, cf. ĀśvGS 3.10.6-7.

8 ĀśvGS 2.1.12-13.

9 ŚāṅkhGS 3.5.1-2.

rite of showing the moon to the child). The mother, sitting in the South, facing the North, hands the child from South to North to the father, and passes behind father s back. The latter worships reciting three verses and hands the child back to his mother saying: That this son may not come to harm and not be torn from his motherî. The parents impersonate the gods to whose protection the pupil is delivered, as seen in the fragment quoted from the ŚatBr. Although it may look like an exchange between the two it is not. The first parent passes the child who is unable to walk or rather to follow the ritual procedure to the second parent and the latter passes him/her back to the former, thus completing the double commendation.

2. The *paridāna* in the Atharvavedic tradition

The Kauśika Sūtra (KauśS) mentions the *paridāna* in the upanayana, wherein the teacher gives the pupil in charge to various entities and demons: to the fire, to bráhma, to Udaṅkya, to Śūlvāṇa, to Śatruṃjaya, to Kṣatrāṇa, to Mārtuṃjaya, to Mārtyava, to Aghora, to Takṣaka, to Vaiśāleya, to Hāhā and Hūhū, to the two Gandharvas, to work and rest, to fear and the absence of fear, to all gods, to every god, to all spirits, to every spirit, together with their offspring and wives[10].

There is another kind of *paridāna* succinctly referred by Kauśika as a part of the *godāna*[11], and of the first feeding with solid food[12]. Nevertheless this

[10] 56.13. athainaṃ bhūtebhyaḥ paridadāty agnaye tvā paridadāmi brahmaṇe tvā paridadāmy udaṅkyāya tvā śūlvāṇāya paridadāmi śatruṃjayāya tvā kṣātrāṇāya paridadāmi mārtyuṃjayāya tvā mārtyavāya paridadāmy aghorāya tvā paridadāmi takṣakāya tvā vaiśāleyāya paridadāmi hāhāhūhūbhyāṃ tvā gandharvābhyāṃ paridadāmi yogakṣemābhyāṃ tvā paridadāmi bhayāya ca tvābhayāya ca paridadāmi viśvebhyas tvā devebhyaḥ paridadāmi sarvebhyas tvā devebhyaḥ paridadāmi viśvebhyas tvā bhūtebhyaḥ paridadāmi sarvebhyas tvā bhūtebhyaḥ paridadāmi saprajāpatikebhyaḥ |

[11] 54.17-18. *śive te stām* (ŚS 8.2.14-15) iti paridānāntāni | *pārthivasya* (ŚS 2.29.1-2) *mā pra gāma* (ŚS 13.1.59-60) iti catasraḥ sarvāṇy apiyanti | – "[With the two (cf. KauśS 8.7.) stanzas] "Let heaven-and-earth be propitious to thee" (ŚS 8.2.14) and "Propitious to thee be the herbs" (ŚS 8.2.15) he performs the rites ending with *paridāna*. The four [stanzas] "In the sap of what is earthly" (ŚS 2.29.1), "Length of life to him assign you" (ŚS 2.29.2), "Let us not go forth from the road" (ŚS 13.1.59), [and] "What line, accomplisher of the sacrifice" (ŚS 13.1.60) goes also in all [the commendations]."

[12] 58.19-21. *śive te stām* iti (ŚS 8.2.14-15) kumāraṃ prathamaṃ nirṇayati | *śivau te stām* (ŚS 8.2.18-19) iti vrīhiyavau prāśayati | *ahne ca tve*ty (*ŚS* 8.2.20) ahorātrābhyāṃ paridadāti | *śarade tve*ty (ŚS 8.2.22) ity ṛtubhyaḥ | – "[With the two (cf. KauśS 8.7.) stanzas] "Let heaven-and-earth be propitious to thee" (ŚS 8.2.14) and "Propitious to thee be the herbsî (*ŚS* 8.2.15), he makes the child step out for the first time. He feeds [the child] rice and barley [with the two (cf. KauśS 8.7.) stanzas] "Propitious to thee be rice and barley"

paridāna is to be inferred in a number of other saṃskāras performed for the child, as explained by Keśava in his commentary on the sūtra 58.17-18, describing the rite of the name giving, and under KauśS 58.20-21, prescribing the first feeding:

> *śive te stām* (ŚS 8.2.14) ityādi paridānāni siṃhāvalokananyāyena godānamadhye uktāni | [...] godānavat paridānāni dadāti | nāmakaraṇe niṣkramaṇe annaprāśane ca godānikāni paridānāni bhavati | – "With the verses beginning with "Let heaven-and-earth be propitious to thee" (ŚS 8.2.14) the "commendations" [follow] explained in the rite for *godāna* by means of the maxim of the lion's backward lookî (i.e. going forward but looking backwards). [...] He offers the commendations like in the rite for the first shaving. The commendations are employed in the rite for giving the name, in the first stepping out, in the first feeding with solid food and in the rites of the first shaving.î

In all probability the ceremony was very familiar in the Atharvavedic circles, since Kauśika sketches merely the mantras therein employed. Keśava[13] records four offerings of rice-barley and *śamī*, consecrated with the aforesaid mantras, presented on the child s head with these *tyāga* formulas: I commend you to sky and earthî, I commend you to rice and barleyî [14], "I commend you to day and night!", and "I commend you to the seasons!", respectively.

2.1. The *paridāna* in the Śaunaka tradition

A proper description of the four *paridānas* occurs in the unedited

---

and "What thou eatest" (ŚS 8.2.18-19). He delivers the child to day and night [with the verse] "Both to day and to night" (ŚS 8.2.20). [He delivers the child] to the seasons [with the verse] "Unto autumn, unto winter" (ŚS 8.2.22)."

[13] *śive te stām* (ŚS 8.2.14-15) iti dve | *pārthivasya* (ŚS 2.29.1-2) iti dve | *mā pra gāma* (ŚS 13.1.59-60) iti dve | etābhir ṛgbhiḥ vrīhiyavaśamīm abhimantrya kumārasya mūrdhni dadāti | *śivau te stām* (ŚS 8.2.18-19) iti dve | *pārthivasya* (ŚS 2.29.1-2) iti dve | *mā pra gāma* (ŚS 13.1.59-60) iti dve | etābhir ṛgbhiḥ vrīhiyavaśamīm abhimantrya mūrdhni dadāti | *ahne ca tvā* (ŚS 8.2.20) ity ekā | *pārthivasya* (ŚS 2.29.1-2) iti dve | *mā pra gāma* (ŚS 13.1.59-60) iti dve | ahorātrābhyāṃ paridadāmi | vrīhyādi mūrdhni dadāti | *śarade tvā* (ŚS 8.2.22) ity ekā | *pārthivasya* (ŚS 2.29.1-2) iti dve | *mā pra gāma* (ŚS 13.1.59-60) iti dve | ṛtubhyaṣṭvā (sic! ṛtubhyas tvā) paridadāmi | vrīhyādi mūrdhni dadāti | abhyātānādyuttaratantram |

[14] These two are actually mentioned under KauśS 58.19: *śive te stām* (ŚS 8.2.14-15) iti dvābhyāṃ *pārthivasya* (ŚS 2.29.1-2) iti dve *mā pra gāma* (ŚS 13.1.59-60) iti dve etābhir ṛgbhiḥ vrīhyādi mūrdhni dadāti | dyāvāpṛthivībhyāṃ tvā paridadāmi | *śivau te stām* (ŚS 8.2.18-19) ityādi | vrīhiyavābhyāṃ tvā paridadāmi |

AtharvaṇīyaPaddhati (AthPaddh)[15] and still more elaborate, with the full mantra quotation and repeated explanations, in the priestly handbook SaṃskāraRatnaMālā (SRM)[16], also unedited and little known.

[15] The text was used by BLOOMFIELD in his edition of the KauśS. V. his introduction for details on this text and manuscripts. We further give the concerned passages from three manuscripts available with us. tataḥ paridānāni dadāti | *śive te stām* (ŚS 8.2.14-15) iti dvābhyāṃ *pārthivasye*ti (ŚS 2.29.1-2) dvābhyāṃ *mā pragāme*ti (ŚS 13.1.59-60) dvābhyāṃ vrīhiyavau śamīprāṃtāny udakaṃ ca | dyāvāpṛthivībhyāṃ tvā paridadati | kumārasya mūrdhni dadāti | punaḥ | *śive te stām* (ŚS 8.2.14-15) iti dvābhyāṃ *pārthivasye*ti (ŚS 2.29.1-2) dvābhyāṃ *mā pragāme*ti (ŚS 13.1.59-60) dvābhyāṃ vrīhiyavābhyāṃ tvā paridadāmi | *ahne ca tve*ty ekayā (ŚS 8.2.20) *pārthivasye*ti dve (ŚS 2.29.1-2) *mā pragāme*ti dve (ŚS 13.1.59-60) ahorātrābhyāṃ tvā paridadāmi | *śarade tve*ty ekayā (ŚS 8.2.22) *pārthivasye*ti dve (ŚS 2.29.1-2) *mā pragāme*ti dve (ŚS 13.1.59-60) vrīhiyavau śamīpatrikā (sic!) udakaṃ ca | ṛtubhyaṣṭvā (sic! ṛtubhyas tvā) paridadāmi | kumārasya mūrdhni dadāti | iti catvāriparidānāni dadāti | – "Then the "commendations" [follow]: with two stanzas of ŚS 8.2.14-15, of ŚS 2.29.1-2 and of ŚS 13.1.59-60 rice and barley, leaves of *śamī* and water. He offers [these items] on the child's head, [saying]: "I commend you to the sky and earth!" With two stanzas of ŚS 8.2.14-15, with two of ŚS 2.29.1-2, and with two of ŚS 13.1.59-60, "I commend you to the rice and barley !" With one stanza of ŚS 8.2.20, with two stanzas of ŚS 2.29.1-2, and with two of ŚS 13.2.59-60, "I commend you to the day and night!" With one stanza of ŚS 8.2.22, with two stanzas of ŚS 2.29.1-2, and with two of ŚS 13.2.59-60, he offers on the child's head rice and barley, the *śamī* leaves, and the water, [saying]: "I commend you to the seasons!" Thus he accomplishes the four commendationsî .î

[16] V. BAHULKAR 2004 for details about the text. An edition with notes and commentary has been prepared by the present author in *A Survey of the Domestic Ritual in the Atharvaveda Tradition according to the unedited text Saṃskāraratnamālā, together with a Critical Edition and Translation with Notes*, thesis submitted to the University of Bucharest in 2008, unpublished. The concerned fragment edited from the single available manuscript runs as follows: tataś catvāri paridānāni (em., paridāni) dadāti ‖ [oṃ] śive te stāṃ dyāvāpṛthivī asaṃtāpe abhiśriyau ‖ śaṃ te sūrya ā tapatu śaṃ vāto vātu te hṛde ‖ śivā abhikṣaraṃtu tvāpo divyāḥ payasvatīḥ ‖1‖ śivās te saṃttv oṣadhaya ut tvā hārṣam adharasyā uttarāṃ pṛthivīm abhi ‖ tatra tvādittyau rakṣatāṃ sūryācaṃdramasāv ubhā ‖2‖ (ŚS 8.2.14-15) oṃ pārthivasya rase devā bhagasya tanvo 1 bale ‖ āyuṣyam asmā agniḥ sūryo varca ā dhād bṛhaspatiḥ ‖1‖ āyur asmai dhehi jātavedaḥ prajāṃ tvaṣṭar adhinidhehy asmai ‖ rāyas poṣaṃ savitar ā suvāsmai śataṃ jīvāti śaradas tavāyaṃ ‖2‖ (ŚS 2.29.1-2) oṃ mā pra gāma patho vayaṃ mā yajñād iṃdra sominaḥ ‖ māṃtaḥ (em., mānta) sthur no arātayaḥ ‖1‖ yo yajñasya prasādhanas taṃtur deveṣv ātataḥ ‖ tam āhūtam aśīmahi ‖2‖ (ŚS 13.1.59-60) vrīhiyavau śamīpatrāṇi (cf. – prāntāni AthPaddh) udakaṃ ca haste gṛhītvā ‖ dyāvāpṛthivībhyāṃ tvā paridadāmi ‖ iti kumārasya mūrdhni dadāti ‖ tato dvitīyaṃ ‖ oṃ śivau te stāṃ vrīhiyavāv abalāsāv adomadhau ‖ etau yakṣmaṃ vi bādhete etau muṃcato aṃhasaḥ ‖1‖ yad aśnāsi yat pibasi dhānyaṃ kṛṣyāḥ payaḥ ‖ yad ādyaṃ 1 yad anādyaṃ sarvaṃ te aṃnam aviṣaṃ kṛṇomi ‖2‖ (ŚS 8.2.18-19) *pārthivasyeti dvābhyāṃ* (ŚS 2.29.1-2) ‖2‖ *mā pragāme*ti dvābhyāṃ (ŚS 13.1.59-60) ‖ vrīhiyavau śamīpatrāṇi udakaṃ ca haste gṛhītvā ‖ vrīhiyavābhyāṃ tvā paridadāmi ‖ iti kumārasya mūrdhni dadāti ‖ tatas

Following the main rite (nāmakaraṇa, annaprāśana, nirṇayana or godāna), the priest/the father performs thus the four commendations: an oblation consisting of rice-barley, *śamī* leaves, and this time water is offered on the child's head, while reciting three sets of verses, ŚS 8.2.14-15, ŚS 2.29.1-2, and ŚS 13.2.59-60. The child is thus entrusted to the sky and earth. In the

tṛtīyaṃ ‖ oṃ ahne ca tvā rātraye cobhābhyāṃ pari dadhmasi (em., dadmasi) ‖ arāyebhyo jighatsubhya imaṃ me pari rakṣata ‖1‖ (ŚS 8.2.20) *pārthivasye*ti dvābhyāṃ (ŚS 2.29.1-2) ‖ *mā pragāme*ti dvābhyāṃ (ŚS 13.1.59-60) ‖ vrīhiyavau śamīpatrāṇi udakaṃ ca haste gṛhītvā ‖ ahorātrābhyāṃ tvā paridadāmi ‖ iti kumārasya mūrdhni dadāti ‖ tataś caturthaṃ ‖ oṃ śarade ttvā hemaṃtāya vasaṃtāya grīṣmāya pari dadmasi ‖ varṣāṇi tubhyaṃ syonāni yeṣu vardhaṃta oṣadhīḥ ‖1‖ (ŚS 8.2.22) *pārthivasye*ti dvābhyāṃ (ŚS 2.29.1-2) ‖ *mā pragāme*ti dvābhyāṃ (ŚS 13.1.59-60) ‖2‖ vrīhiyavau śamīpatrāṇi (cf. patrikā AthPaddh) udakaṃ ca haste gṛhītvā ‖ ṛtubhyas tvā (AthPaddh, ṛtubhyaṣ ṭū) paridadāmi ‖ iti kumārasya (cf. māṇavakasya AthPaddh) mūrdhni dadāti ‖ iti catvāri paridānāni (em., padānāni) dadāti ‖ – "Then follows the four "commendations": "Let heaven-and-earth be propitious to thee, not distressing, conferring fortune; let the sun burn weal unto thee; let the wind blow to thy heart; let the heavenly waters, rich in fatness, flow propitious upon thee. Propitious to thee be the herbs; I have caught thee up from the lower unto the upper earth; there let both the Ādityas, sun and moon, defend thee." (ŚS 8.2.14-15) (WHITNEY) In the sap of what is earthly, O gods, in the strength of Bhaga's self length of life to this man may Agni, Sūrya – splendour may Brihaspati impart. Length of life to him assign you, O Jātavedas; progeny, O Tvashṭar, do thou bestow on him; abundance of wealth, O Savitar, do thou impel to him; may he live a hundred autumns of thee." (ŚS 2.29.1-2) (WHITNEY) "Let us not go forth from the road, nor, O Indra, from the sacrifice with soma; let not the niggards stand between us. What line, accomplisher of the sacrifice, is stretched clear to the gods, that, sacrificed unto, may we attain." (ŚS 13.2.59-60) (WHITNEY) Taking hold of rice and barley, the *śamī* leaves, and the water, he offers [them] on the child's head, [saying]: "I commend you to the sky and earth!" Then follows the second [commendation]: "Propitious to thee be rice and barley, free from *balāsa*, causing no burning; these drive off the *yákṣma*; these free from distress. What thou eatest, what thou drinkest, of grain, milk of the ploughing what should be eaten, what should not be eaten – all food I make for thee poisonless." (ŚS 8.2.18-19) (WHITNEY) With two stanzas of ŚS 2.29.1-2, and with two of *ŚS* 13.2.59-60, taking hold of rice and barley, the *śamī* leaves, and the water, he offers [them] on the child's head, [saying]: "I commend you to the rice and barley!" Then follows the third [commendation]: "Both to day and to night, to them both we commit thee. Defend ye this man for me from the *arāyas* that seek to devour [him]." (ŚS 8.2.20) (WHITNEY) With two stanzas of ŚS 2.29.1-2, and with two of ŚS 13.2.59-60, taking hold of rice and barley, the *śamī* leaves, and the water, he offers [them] on the child's head, [saying]: "I commend you to the day and night!" Then follows the fourth [commendations]: "Unto autumn, unto winter, unto spring, unto summer, we commit thee; [be] the rains pleasant to thee, in which the herbs grow." (ŚS 8.2.22) With two stanzas of ŚS 2.29.1-2, and with two of ŚS 13.2.59-60, taking hold of rice and barley, the *śamī* leaves, and the water, he offers [them] on the child's head, [saying]: "I commend you to the seasons!" Thus he accomplishes the four "commendations"."

following three commendations the first set of mantras employed are ŚS 8.2.18-19, ŚS 8.2.20, ŚS 8.2.22, respectively. The second and the third sets of mantras are the same as in the first *paridāna*, and similarly the offering of rice-barley, *śamī* leaves, and water. They are likewise offered on the child's head, while entrusting him to the rice and barley, to day and night, and to the seasons, in that order.

2.2. The *paridāna* in the Paippalāda tradition[17]

A description of the commendations appears in Umākānta PAṆḌĀ's Paippalādavivāhādisaṃskārapaddhati (PSPaddh), a manual of domestic ritual practices of the Paippalādins that have been compiled from the Karmasamuccaya (GRIFFITHS 2007:145). The commendation-like actions are a part of the annaprāśana[18] that in its turn is an extended version

[17] V. BHATTACHARYYA 1968 for an account of the Paippalāda ancillary literature, including its ritual works, and GRIFFITHS 2007 for updated information and announcement of work in progress.

[18] P. 220-222. The fragment, tacitly corrected, runs as follows: tataḥ tam odanaṃ kāṃsyabhājane ghṛtapāyasapūpadadhiguḍādinānāvyañjanasahitaṃ kṛtvā tasya samīpe hiraṇyapustakamṛttikādīn yathākuladharmeṇopakalpayet śāntyudakenācamanābhyukṣaṇe (em., śāntyudakena | camanābhyukṣaṇe) ca *oṃ śivau te stāṃ* (PS 16.4.8-9) vrīhiyavau ṛgbhyāṃ prathamaprāśanena kumaraṃ pra[a]śayet | oṃ śivau te stāṃ vrīhiyavāv (em., vrīhiyavau) abalāsāv adhomadhau (em., domadhau) | etau yakṣmaṃ vi bādhete (em., badhate) etau muñcato māśhasaḥ (em., māṃ hasaḥ) ‖1‖ (PS 16.4.8) yad aśnāsi yad (em., yat) pibasi dhānyaṃ kṛṣyāḥ payaḥ | yad ādyaṃ yad anādyaṃ sarvaṃ te annam aviṣaṃ kṛṇomi ‖2‖ (PS 16.4.9) tataḥ *ahne catvā* (PS 16.4.10) ity ṛcā ahorātrābhyāṃ tvā paridadāmīty (em., tu aparau dadāmīti) uktvā ahorātrābhyām agram annaṃ prā śayet | (em., prā śayet) dvitīyaṃ prāśanaṃ idaṃ | oṃ ahne ca tvā rātraye cobhābhyāṃ pari dadhmasi | arāyebhyo jighatsubhya imaṃ (em., samaṃ) naḥ pari rakṣatā (PS 16.4.10) | tataḥ (em., rakṣaṇat rakṣatu vā tataḥ) *śarade tvā* (PS 16.5.2) mantreṇa ṛtubhaḥ paridadāmīty uktvā | dadāti | prā śanam idaṃ tṛtīyam | śarade tvā hemantāya vasantāya griṣmāya paridadhmasi| varṣāṇi tubhyaṃ syonāni yeṣu varddhanta oṣadhiḥ | (PS 16.5.2) tataḥ yathāmukhaṃ bālakaṃ prāśayet | tadanantaraṃ bālakaṃ hiraṇyādīn upaḍhaukayet | bālakaḥ (em., upaḍhaukayet bālakaḥ) yadvastu[ṃ] saṃgṛhnāti sa tasya bhājanam iti jānīyāt | tataḥ (em., jānīyāt tataḥ) nakṣatrakalpoktaṃ uttaratantraṃ svastivācanañ ca kuryyāt | lokas tu vrīhiyavān eva kāṃsyādipatre nidhāya *oṃ śivau te stām* iti mantreṇa prāśanaṃ kārayati| iti karmasamuccaye (em., karma samuye) saptajātasaṃsthādhyāye | – "Next he mixes in a copper pot this rice with various flavours such as ghee, milk, wheat, sour milk, and molasses. Near this [pot] he gets ready a piece of gold, a book, clods of earth, etc, as per the family's custom, and [having done] the sipping and the sprinkling with pacifying water he should feed the child with the first solid food while reciting the two verses of the hymn "Propitious to thee be the rice and barley" (PS 16.4.8-9). "Propitious to thee be rice and barley, free from *balāsa*, causing no burning; these drive off the *yákṣma*; these free from distress. What thou eatest, what thou drinkest, of grain, milk of the ploughing what should

of the rite prescribed by Kauśika, with the addition of new elements, such as the offering to the child of a piece of gold, a book, clods of earth (probably for divination[19]), etc. This practice is recorded by late paddhatis as *vṛddhiśrādha*: different objects were spread around the child so that he could crawl among them and whatever he will touch was thought to foretell his future career. It is very interesting that the custom is witnessed in the Atharvavedic ritualism as early as Keśava's paddhati[20], from where it was transmitted to the SRM[21]. Keśava and the late paddhatikāra mention two

be eaten, what should not be eaten – all food I make for thee poisonless." (PS 16.4.8-9) (WHITNEY) Next, with the verse "Both to day and to night" (PS 16.4.10), having uttered "I commend you to day and night!", he should feed [the child] the first bite for the sake of the day and night. This is the second feeding. Both to day and to night, to them both we commit thee. Defend ye this man for me from the *arāyas* that seek to devour [him]." (PS 16.4.10) (WHITNEY) Next, with the mantra "Unto autumn thee" (PS 16.5.2), having uttered "I commend you to the seasons!" he gives [the child a bite]. This is the third feeding. "Unto autumn, unto winter, unto spring, unto summer, we commit thee; [be] the rains pleasant to thee, in which the herbs grow." (PS 16.5.2) (WHITNEY) Next, he should feed the child as per the latter s capacity. Afterwards he should offer the child gold, etc. The thing that child grasps, that is his share, thus it is known. Next, he should perform the second part of the *tantra*, which is prescribed by the Nakṣatrakalpa, and the recitation of auspicious verses. Nevertheless people put only rice and barley in a copper pot and so on and with the hymn "Propitious to thee be the rice and barley" (PS 16.4.8-9) perform the first feeding. Thus is [prescribed] in the Karmasamuccaya, in the chapter referring to the seven rites for the new born.î

[19] Cf. ĀśvGS 1.5.4-5, wherein the would-be-bride has to choose from among clods of earth taken from various places that are related to plenty, misfortune, death, etc.

[20] On KauśS 58.19: prathamaṃ *bhūme mātaḥ* (ŚS 12.1.63) ity ṛcā bhūmyām upaveśya tataḥ *udvayaṃ tamaspari* (ŚS 7.53.7) ityādityaṃ darśayitvā tato'annaprāśanaṃ kuryāt puṇyāhānte | tataḥ *śivau te stāṃ vrīhiyavau* (ŚS 8.2.18-19) iti dvābhyām ṛgbhyāṃ vrīhiyavau piṣṭvābhimamtrya kumāraṃ prāśayati | ājyatantre annāni ca sarvāṇi | tataḥ sruvaṃ pustakaṃ dadāti |*śive te stāṃ* (ŚS 8.2.14-15) ity dvābhyāṃ *pārthivasya* (sic!) iti dve (ŚS 2.29.1-2) *mā pra gāma* iti (ŚS 13.1.59-60) dve etābhiḥ ṛgbhir vrīhyādi mūrdhni dadāti| dyāvāpṛthivībyāṃ tvā paridadāmi | *śivau te stām* (ŚS 8.2.18-19) ityādi | vrīhiyavābhyāṃ tvā paridadāmi || – "First, with one verse of ŚS 12.1.63 he places [the chid] on the ground, then he makes him look to the sun with ŚS 7.53.7, then he should perform the rite for feeding at the end of the "blessing of the day". Next, with two stanzas ŚS 8.2.18-19, having pounded rice and barley and having consecrated them with appropriate verses, he should feed the child. In the *ājyatantra* all kind of foods [may be employed]. Then he offers to [the child] the ladle and the book. With two stanzas of ŚS 8.2.14-15 with two of ŚS 2.29.1-2, and with two of ŚS 13.1.59-60, with all these stanzas he offers on the [child's] head rice, etc. [He entrusts the child saying] "I commend you to the earth and sky" [and recites] the stanzas beginning with ŚS 8.2.18-19. [He entrusts the child saying] I commend you to the rice and barleyî etc.î

[21] saṃpātitavrīhiyavān gṛhītvā piṣṭvā prāśayati || tataḥ sarvānnāni (em., sarvāni, cf.

types of divinatory objects, the ladle for taking out the oblation from its container and the ladle used for offering of clarified butter in the public ritual (both are symbol of religiosity), and a book (sign of scholarship), whereas Umākānta PAṆḌĀ sanctions the choice of the same *yathākuladharmeṇa*.

The rite of the first feeding in the PSPaddh follows the gist sketched by the KauśS, with the proper annaprāśana followed by two commendations. The child is fed rice mixed with various flavours such as ghee, milk, wheat, sour milk, and molasses while the priest/father recites the two verses from the Paippalāda Saṃhitā (PS) 16.4.8-9 (ŚS 8.2.18-19). Next, with the verse PS 16.4.10 (ŚS 8.2.20) he feeds the child and consigns him to day and night. He feeds the child a third time while reciting the verse PS 16.5.2 (ŚS 8.2.22.), by which he commits him to the seasons. It is noteworthy that the KauśS does not explicitly prescribe the feeding in the commendations. Next Umākānta PAṆḌĀ prescribes the proper feeding of the child "as per his capacityî.

We cannot relay barely on the learned Oriya scholar s compilation and thus we are no able by now to see how these rites in the Paippalāda tradition originally were. We cannot ascertain if the Paippalādins' *paridānas* imply, besides the recitation of two stanzas and the *tyāga* formulas, the action of feeding, which is actually not mentioned by the KauśS. Yet, it seems that Umākānta PAṆḌĀ learnt from his sources about two commendations performed at the time of the first feeding in a manner similar to how Kauśika mentioned them. The former ignores not only the *paridāna* in the rite of the first shaving, although the KauśS refers to it precisely so (and this might be due to paṇḍit's omission), but also in the rites of the name giving and the first going out, thus mentioned by Keśava, the AthPaddh, and the SRM. It might be the case that the development of the *paridāna* to four, from some (original) two prescribed by the KauśS, or even their affiliation to four rites performed for the new born, instead of the (original) two precisely mentioned by the KauśS, are familiar to the later Śaunakin circles. However the two commendations of the Paippalādins are closer to the original rites consisting in merely petitions to divinities, as compared with the complex Śaunakins' offerings of rice and barley, *śamī* leaves, and water on the child s head.

annāni ca sarvāṇi Keśava on 58.19) nivedayati ‖ tato māṇavakasya dakṣiṇe haste srucaṃ sruvaṃ pustakaṃ ca dadāti (tataḥ sruvaṃ pustakaṃ dadāti Keśava ad 58.19) ‖ – "He takes the rice and barley besmeared with the remnants of the oblation, he pounds [them] and feeds the child. Then he announces all the foods. Next he places in the child's right hand the ladle *sruc*, the spoon *sruva*, and a book.î

3. The significance of the four commendations

The KauśS prescribes the entrusting of the child occasioned by his/her saṃskāras, with the recitation of three sets of mantras. Keśava and following him Sāyaṇa[22] record in addition an oblation of rice-barley and *śamī* leaves offered on the child's head. The nowadays living Oriya scholar, Umākānta PAṆḌĀ, mentions the feeding of the child instead. The AthPaddh and the SRM count water besides rice-barley and *śamī* leaves. It might seem that the later ritualists added one more oblation, consisting of water, in order to equipoise the three sets of mantras with the *abhimantraṇa* of the three oblations.

In sum, the description of the four commendations according to the late Śaunakin ritual sources (AthPaddh and SRM) is as follows: the first one is to heaven and earth, and the verses employed for the consecration of the first oblation consisting of rice and barley refer to dual entities, heaven and earth (with its elements, sun, wind, and water), the lower and the upper earth[23], the gods Ādityas (equated here with the sun and the moon)[24]. The second commendation is directed to the rice and barley and the verses used in the *abhimantraṇa* of the first oblation are a charm for rendering any type of food and beverage (note the pair!) non injurious for baby: agrarian food and animal products, such as milk; the food which can be eaten by the child and the food which can be eaten by the new born with difficulty (due to its solidity or taste)[25]. By the third commendation the child is placed under the protection of the day and night who are asked to defend him/her from the *Arāya*-demons[26] seeking to devour him/her right from the inception.

[22] Introduction to ŚS 2.29, etc.

[23] Sāyaṇa on the pāda in question, ŚS 8.2.15b, counts a threefold subdivision of the earth as the first cosmic level (avamamadhyamottarabhedena pṛthivyās traividhyam).

[24] MUIR (1872: 448, n. 621) reckons that the Moon is not counted in the Vedas among Ādityas. Yet, such representations could be explained through the connection that the two Ādityas, here Mitra and Varuṇa, have with the nocturnal and daily light, respectively. cf. ŚS 13.3.13.a-b: sa varuṇaḥ sāyam agnir bhavati sa mitro bhavati prātar udyan |

[25] Cf. Sāyaṇa ad ŚS 8.2.19c: adanānarhaṃ kaṭhinadravyam | atyantakaṭutiktatvāt vā anādyam |

[26] Sāyaṇa: adhanebhyo dhanāpahartṛbyo vā – "poor people or ones who may snatch away your wealth". WHITNEY passim translates *Arāyas* the niggardsî. On the significance of the *Arāya* demon see GRIFFITHS 2009:104 and passim, under his translation of the following hymn: PS 6.14.7, 8: "The Asurian fiend who eats a man's young boys, the hairy, dreadful Arāya who slays and eats men [...]", "[...] the one called Arāya, who is a slayer of that, which (or: him, who) is shone upon by the sun [...]", 7.19.5 "The egg-eating, fetus-spoiling Arāya that licks at your womb, that reaches [your] son.".

The fourth commendation is directed to the seasons which are mentioned in the Atharvavedic stanza through a brachylogy as four (instead of the most commonly acknowledged fivefold division of the year), counting which fits the actual consignation of the child to pair entities.

The two remaining oblations, *śamī* leaves and water, are consecrated with four stanzas that are common to all the four commendations, as Kauśika precisely says[27], ŚS 2.29.1-2 and 13.2.59-60. These mantras are prescribed by Dārila[28] in the *samāvartana*, in a recitation preceded by the putting on of a new garment[29] and followed by the *abhyātānas*, the *pradhānahoma* consisting of a ghee oblation, and ending with the *samidheya* (both offered with an alleged *kalpaja* hymn, identified by GRIFFITHS (2004:60) as PS 19.51.1-4[30]), and again by the *abhyātānas*. The four stanzas are quoted *sakalapāṭhena* by PSPaddh (p. 153) in the *kumārīsnāna* ceremony, in

[27] V. supra, note 11.

[28] The sūtra text runs as follows, KauśS 42.15-16: *idāvatsarāye*ti (PS 19.51.1-4) vratavisarjanam ājyaṃ juhuyāt | samidho'bhyādadhyāt | – "In the giving up of the vows he offers ghee with That *idā*-year, etc". [With the aforementioned *mantra* (cf. KauśS 8.21)] he places fuel on the fire." Dārila: [...] paridhāpanānte *pārthivasya* (ŚS 2.29.1-2) *mā pra gāme*ti (ŚS 13.1.59-60) japitvā abhyātānāni hutvā *idāvatsarāyet*yadibhiḥ kalpajābhiḥ catasṛbhir ājyaṃ juhuyāt | – "At the end of the putting on of a new garment, having recited In the sap of what is earthly, etcî, Let us not go forth, etcî, after having offered the *abhyātānas*, he should offer ghee with the four *kalpaja* verses beginning with the words To the *idā*-year, etc". "

[29] The reading accepted by the editors from two Mss. of Keśava's *paddhati* ad KauśS 42.11 ff. is not genuine, and we have emended *paridhāpanānte* for *paridānānte*: tato'bhyātānādi paridhāpanāntaṃ kṛtvā kecit paridhāpanānte (em., paridānānte) tato'bhyātānaṃ hutvā tata *idāvatsarāya* iti kalpajaiś caturbhir ṛgbhir ājyaṃ juhuyāt | – "Next, after having completed the putting on of a new garment from the *abhyātanas* onwards according to others at the end of the putting on of a new garment, having subsequently offered the *abyātāna* , he should offer ghee with the four *kalpaja* verses.î The meaning of this commentary is as follows: the priest concludes the *pūrvatantra* from the *abhyātāna* offerings to the giving of a new garment, and then continues with the main offering consisting in ghee oblation offered with four alleged *kalpaja* stanzas. According to some, he should first do the ceremony of putting of a new garment, then the *abyātānas* and continue with the *pradhānahoma*. This opinion on the ritual sequence concords with that of Dārila (v. supra note 28).

[30] The hymn is quoted first *pratīkena* and followed by the *sakalapāṭha*, a redundancy not uncommon to the KauśS. GRIFFITHS (2004: n. 28) postulates some later redaction(s) that was responsible for introducing in the text containing only the pratīka, Paippalāda mantras absent in his/their own Saṃhitā. One of the questions arising from this postulation is the original school affiliation of the KauśS, that at the level of the *textus receptus* is in all probability Śaunakin.

the following surrounding: with hymns from an alleged *pativedanagaṇa* mentioned previously, the sacrificer offers a ghee oblation, followed by another oblation with the mantras belonging to *pārthivasya*î and mantras from the group of *mā prā gāma*î [31], i.e. 1) PS 19.17.10-12 (ŚS 2.29.1-3), and 2) ṚV 10.57.1-2 (*ŚS* 13.1.59-60), ṚV 17.25.2, ṚV 10.37.2-4. With PS 19.17.4-6 (ŚS 6.82.1-3) he offers a rice oblation to Indra. These actions precede the proper ceremony of bathing and adorning the bride[32]. The usage of the four stanzas in two different contexts, the concluding bath of the pupil and the preliminary bath of the bride, might be derived from the many congruencies of the marriage ceremony and the initiation[33]. Yet, the significance of the latter s recitation in the economy of the *samāvartana* as recorded by Dārila, or in *dārikāsnāna* is uncertain, as uncertain is their significance in the four commendations. A closer view to their actual meaning might help ascertaining their ritual appropriateness.

> pā́rthivasya ráse devā bhágasya tanvò 3 bále ‖
> āyúṣyam[34] asmā́ agníḥ sū́ryo várca ā́ dhād[35] bṛ́haspátiḥ ‖1‖
> ā́yur asmaí dhehi jātavedaḥ prajā́ṃ tvaṣṭar adhinídhehy asmaí ‖
> rāyás póṣaṃ savitar ā́ suvāsmaí śatáṃ jīvā́ti śarádas távāyám ‖2‖
> (ŚS 2.29.1-2)

The translation of the first verse is quite problematic. WHITNEY understands *pārthivasya rase* in the sap of what is earthlyî and *bhagasya tanvo bale* in the strength of Bhaga s selfî, but does not entirely reject the plausible rendering with the adjectival determinant of the common noun *bhagasya* in the first pāda, “in the sap of earthly portion, in strength of body” (cf. BLOOMFIELD 1897: 47, “in the essence of earthly bliss, O ye gods, in strength of body (may he live)!”). Sāyaṇa’s understanding of the pādas a-b is probably derived from their ritual employment in the four *paridānāni*: yadvā devāḥ indrādyāḥ pārthivasya vrīhiyavādilakṣaṇasya rase

[31] tataḥ punaḥ pativedanagaṇena (sic!) ājyaṃ juhuyāt | mantrāgataḥ | tataḥ pārthivasyamantraiḥ mā pra gā[ma]mantraiś ca ājyaṃ juhuyāt |

[32] Cf. PSPaddh p.143: tadanantara[m] indrāya kṣirodana[ṃ] caruṃ srapayet (sic! śrapayet) | subhāgāstriyaḥ dārikāṃ yathākuladharmeṇa gandhādivāsitāṃ cālaṃkṛtāṃ (em., svalaṃkṛtāṃ) kārayanti |

[33] For this subject see Mieko KAJIHARA 2004: 417-432.

[34] This is the reading in the SRM, from which the two stanzas are here quoted. Thus also reads the collation of VISHVA BANDHU from the two *vaidikas* from Sāṅglī and Māhulī, Veṅku DĀJĪ and Keśava BHAṬ, respectively; cf. ROTH-WHITNEY, VISHVA BANDHU accepted reading: āyuṣyàm, PS: āyur. WEBER emends *ratione metrica* āyus for āyuṣyàm and in the pāda 2a āyuṣyàm for āyur.

[35] PS: āyur asmai somo varco dhātā.

sārāṃśe uktalakṣaṇe bale ca imaṃ puruṣam | yojayantu iti vākyeśeṣaḥ | – Or else, the gods such as Indra, etc, should unite this man with the essence of the earthly substances having the attributes of rice, barley and so on and with the vigour, the attribute of which has been said.î

The rendering of *bhaga* is also confusing, as the god s name or as a common noun. In a hymn belonging to *āyuṣyagaṇa* Agni is invoked to unite the person with body and strength[36]. In another Śaunakin hymn[37] *bhaga* is mentioned in juxtaposition with *varcas* as two precious matters, that are sought to be snatched away through magic by a woman from her rival in love. As BLOOMFIELD (1897: 313) correctly understood, there *bhaga* refers to the rival s fortune as well as to her vagina[38]. In a hymn[39] employed by Kauśika[40] in the *godāna* while the parents hand the boy thrice to each other and make him eat three balls of ghee, Agni is asked to lead the child to life (*āyus*) and *varcas* (most likely vigour).

All the gods invoked in the two stanzas are associated with securing life. Agni (and Jātavedas in the second stanza) is a primordial element lying as an embryo in all sentient and not sentient entities[41] and hence invoked as a life preserver[42]. Bṛhaspati, the gods' chaplain, is here an aspect of Agni, and invoked as protector of bodies[43]. He is thought to release a child from death s rope, probably a reminiscence of the god releasing the celestial waters (as like Indra)[44]. To live is to see the Sun rising[45], as Sūrya measures the days[46] and prolongs the life span[47].

[36] ŚS 5.30.14.a-b: prāṇénāgne cákṣuṣā sáṃ sṛjemáṃ sam īraya tanvā̀ sáṃ bálena |

[37] 1.14.1a-b bhágam asyā várca ā́diṣy ádhi vṛkṣā́d iva srájam |

[38] Also in compounds, cf. Nārada Smṛti and Bhava's commentary, 2.156-166: *bhagavṛtti*, "one who lives by a woman's earnings, a pimp", and 13.12-13: *mukhebhaga*, one enjoying oral intercourseî.

[39] ŚS 2.28.5.

[40] 54.13.14.

[41] ṚV 1.70.3. In a hymn employed by the KauśS in the puṃsavana, 5.25.7, Agni is invited besides other gods to place an embryo in the woman s womb: garbho asy oṣadhīnāṃ garbho vanaspatīnām | garbho viśvasya bhūtasya so agne garbham eha dhāḥ ||

[42] Agni is invoked in many hymns rubricated in the *āyuṣyagaṇa*: ŚS 2.28.2; 3.11.4; 3.31.1,6; 7.53.1; 8.1.11.

[43] Cf ṚV 2.25.8.

[44] Bṛhaspati is specially associated with this through a legend narrating his warlike attack to the mountain of Śambara wherefrom he carried out the latter's riches, i.e. the waters.

[45] ṚV 4.25; 6.25. Death is equated with the separation from this world and from the sight of Agni and the sun (ŚS 8.1.4).

[46] ṚV 1.50.

[47] ṚV 8.48.

Tvaṣṭṛ is invoked as giving progeny in his quality as a god of the generative power[48].

The whole hymn 2.29 is employed by the KauśS 27.9-13 in a rite for curing a person afflicted with thirst by means of transferring his suffering to another. WHITNEY reckons this ritual employment "a total perversion of the proper meaning of the hymn". BAHULKAR (1994: 138) considers that from the fourth stanzas onwards the hymn (that in the PS forms a whole hymn, 1.13.1-4, following the corresponding hymn of the ŚS 2.28) contains an indication to the rite, whereas the first three stanzas, found in the PS 19.17.10-12, "are clearly a prayer for the long life". Even postulating the composite character of 2.29, it does not change the meaning of the first stanzas, which, all the more, were added to the so-called original hymn due to their similarity of subject. The only element common to all the three rites in which they are employed, the pupil s *paridhāpana*, the *kumārīsnāna*, and the healing of thirst affliction, is water. *Pārthivasya rase* might be such an indication of the ritual application. WHITNEY postulates "some characteristic product of earth applied in the riteî, but actually neither of the rites make use of such an object.

To conclude the paragraph, the rendering of the ŚS 2.29.1 could be: "In the sap of the earthly womb, in strength of body, may Agni, Sūrya, Bṛhaspati confer length of life to this one, vigour.î, wherein the sap of earth is the water. In the usual Vedic imagery the waters are thought as divine, yet others are *khanitrimāḥ*, dug out of the earthî[49].

The last two stanzas of the *abhimantraṇa*, ŚS 13.1.59-60, are identical with ṚV 10.57.1-2, which are called *svastyayanam* by the Bṛhaddevatā[50], accounting for being recited by the Gaupāyanas for reviving their brother, who was killed by two rival priests appointed by the king Asumāti as his chaplains in their place. We do not know how popular this legend might have been in the Atharvavedic circles when they included the two stanzas in their Saṃhitā or when they have used them in their rituals. Above all this

[48] Cf. ŚS 6.81.3, employed by the KauśS in a rite for fertility, in which the woman is worn an amulet, as Aditi, desirous of offspring was bound by Tvaṣṭṛ, mentioned in the hymn; 6.78.3, wherein Tvaṣṭṛ is said of having created the wife and husband for each other and ensuring their long life. Tvaṣṭṛ is called *turī́pa* ŚatBr 13.1.8.7, *p yasvat* ŚS 9.4.3,6, *suj niman* ṚV 10.18.6.

[49] ṚV 7.49.2. Cf. Chāndogya Upaniṣad 1,1.2: eṣāṃ bhūtānāṃ pṛthivī rasaḥ | pṛthivyā āpo rasaḥ | oṣadhīnāṃ puruṣo rasaḥ | puruṣasya vāg rasaḥ | vāca ṛg rasaḥ | ṛcaḥ sāma rasaḥ |

[50] For the story of the priest Subandhu's revival by his brothers with the recitation of this and subsequent hymns, see Max MÜLLER 1866: 426-479.

incertitude Sāyaṇa's commentary on the whole book is absent. The general meaning of the stanzas might be: to part from the great Soma sacrifice means to break the line stretched to the gods through the rituals performed by the ancestors. The discharged pupil and the bride are sought to fulfil the religious duties of a householder, and assure through progenies the latter s continuation, respectively. Similarly, the child, who is given a name, fed for the first time with food, other than breast, taken outside his house, and who has his/her hair cut, is wished not to discontinue the sacred obligations of the ancestors.

In the four commendations the actual offering consists in rice and barley (dual again), *śamī* leaves, and water, offered on the child s head. The offering on the yajamāna's head seems to be a common practice in Atharvavedic circles. The AtharvaVedaPariśiṣṭa (AVPariś)[51] prescribes at the end of the *puṣyābhiṣeka* royal ceremony the offering on the king s head of *śamī* together with rice and barley and other items, such as panic grass (Panicum Dactylon), white mustard, ghee, and white flowers. *Śamī* and the pair of rice and barley are counted among the eight auspicious items created by Bṛhaspati[52]. In the KauśS *śamī* is recorded as *śāntivṛkṣa* (pacifying tree) among a dozen of other plants[53], that might have been no easily available, since Keśava, quoting Paiṭhīnasi, reckons that rice may be used as a substitute for any of the mentioned items, and a late prayoga hailing from Gore's collection in Vaidika Saṁṣodhana Maṇḍala, the Śāntyudaka Prayoga, substitutes rice or barley or both for the same (v. ROTARU 2009 for this prayoga and for the substitution of the *śamī*: 178, n. 81 and 182, n. 96). However different parts of the *śamī* (leaves, fruits, wood)[54] are used in various rites.

MEULENBELD (1974: 602) proposes four identifications of the *śamī*: 1. Acacia Sundra=Acacia Suma Buch.-Ham. ex Wall.= Mimosa Suma

[51] 5.5.6: dūrvāsiddhārthakān sarpih śamīr vrīhiyavau tathā | śuklāni caiva (caitra, Rāmkumār RAY) puṣpāṇi mūrdhni dadyāt purohitah ||

[52] AVPariś 4.1.23: proktāni mangalāny aṣṭau brāhmaṇo gaur hutāśanah | bhūmih siddharthakāh sarpih śamī vrīhiyavau tathā || – "Eight are the things called auspicious: the *brāhmaṇas*, cows, fire, earth, white mustard, ghee, *śamī*, and rice and barley.î

[53] Cf. the paribhāṣā 8.16. The actual usage of the plant is mentioned by KauśS as follows: 28.9, a powder of the *śamī* leaves mixed with food, or a powder of *śamī* leaves added to the cosmetics (*alaṅkāra*), and spread around the house, in a rite for removing the effects of demon's possession; 31.1, see further and the note 57; 31.8, see further and the note 58; 35.8-10, v. infra; 69.6 in the *agnyādhānam*, 83.3 cf. 85.19, *śamī* leaves, in funeral rites; 106.5, as the enclosing sticks for the sacrificial fire.

[54] V. supra, note 53. AVPariś 46.1.9-10 mentions a certain *śamīdhānya*, which should not be consumed by the yajamāna in specific vratas.

ex Roxb., or 2. Acacia Suma Kurz ex Brandis, or 3. Prosopis Spicigera Linn., or, when acknowledged as *somarāji*, 4. Vernonia Anthelmintica Willd. In India *śamī* is most commonly identified with *khejri* or *jand* tree of Mimosaceae family (Prosopis Cineraria= Prosopis Spicigera= Prosopis Spicigera Linn.). Its leaves are bipinnate, usually with two pairs of pinnae. The flowers, roots, bark and leaves are used for curing different ailments. Its wood is used in the fabrication of the pegs (*samail*) passing through the ends of a bullock cart s yoke, and of the outer and inner pins (*samail*, *samaila*, *samaiyā*) joining the two bars of the plough's yoke (GRIERSON 1885: 3, 36).

Traditionally *śamī* is related to the ground water. Varāhamihira in the Bṛhatsaṃhitā[55], the chapter for erecting a house, says that whenever *śamī* and *palāśa* are found in the west side, at a distance of six *pūrūṣas*, there can be found water; whenever *śamī* and a white plant with many thorns is found in the south, at a distance of seven *pūrūṣas*, there can be found water as well. In central India *śamī* is worshiped during *Daśehra*, the people soaking leaves of *śamī* in water and bathing with this on the day before *Divāḷi*. Keśava[56] refers to *śamī* in connection to water and Kauśika employs *śamī* together with water in certain medical rites: in a rite for preventing the hair loosing[57], while sprinkling on the patient water with *śamī*, as a remedy for possession by demon when sprinkling the patient with water in which fruits of *śamī*[58] have been placed.

Śamī is also connected with fire and gold[59], the latter being used, among other extensive employments, in the jātakarma and medhājanana, whereas is sought to secure long life for the new born. P.V. Kane (1975, V, I: 192) records a *śamīpūja* performed in Maharashtra during *Daśehra*, wherein people exchange between themselves *śamī* leavesî, called *āpṭā* or *apta* (Bauhina Tomentosa, a bilobate leaved plant) leaves saying take this gold". In the ŚS 6.11.1[60] *śamī* is mentioned as *uttarāraṇī* together with

[55] 53.83-85: sapalāśā yatra śamī paścimabhāgaimbu mānavaiḥ ṣaṣṭyā | ardhanaraihiḥ prathamaṃ savālukāpītamṛt parataḥ ‖ valmīkena parivṛtaḥ śveto rohītako bhaved yasmin| pūrveṇa hastamātre saptatyā mānavair ambu ‖ śveta kaṇṭakabahulā yatra śamī dakṣiṇena tatra payaḥ |

[56] Ad KauśS 31.1: śamī vāpīprasiddhā.

[57] 31.1-2.

[58] KauśS 31.8. For the translation of *śamībimbaśirṣaparṇyāvadhi* v. BAHULKAR (1994: 201, n.2).

[59] Madelaine BIARDEAU 1981 gives many references in this connection.

[60] śamīm aśvattha ārūḍhas tatra puṃsuvanaṃ kṛtam | tad vai putrasya vedanaṃ tat strīṣv ā bharāmasi ‖

aśvattha for kindling the fire by attrition, in an image parallel to the act of conceiving male progenies[61].

4. Conclusions

It is possible that an offering of *śamī* leaves soaked in water together with rice and barley (which are among the most common materials for an oblation) broached in the old Vedic rite of commendation, consisting of merely invocations to gods and other entities. At the moment when Kauśika recorded the ritual practices of the Atharvavedic multi-śākhās communities it seemed that an oblation of rice with barley and *śamī* leaves with water, or *śamī* leaves alone (due to its symbolism as water divining plant, as seen before, its usage alone would have sufficed) accompanied the prayers for specific divine protection (ŚS 8.2.14-15, 8.2.18-19, 8.2.20, and 8.2.22) and the petitions for long life (ŚS 2.29.1-2 and 13.1.59-60).

The duality of the entities to which the child is entrusted has been

[61] BAHULKAR (1974: 195) thinks the verse is an after-thought probably added to the hymn and coined from the ritual action. The rite is prescribed by KauśS 35.8-10 for producing male children: *śamīm aśvattha* (ŚS 6.11) iti mantrokte'gniṃ mathitvā puṃsyāḥ sarpiṣi paidvam iva | madhumanthe pāyayati | kṛṣṇorṇābhiḥ pariveṣṭyā badhnāti | – "After having churned the fire from the two [types of woods, i.e. *śamī* and *aśvattha*] mentioned in the hymn 6.11, the fire [is placed] in the ghee [prepared from the milk of a cow] (Cf. Dārila: puṃvatsāyāḥ goghṛtenāgniṃ.) who has conceived a male calf and then it is done [with this ghee] as in the case of the *paidva* substance (Cf. KauśS 32.21, i.e. he inserts the substance in the woman's nostrils.). [He places the fire] in a stirred beverage with honey (Cf. Dārila (text and commentary): dadhimanthe pāyayati | dadhinā (emended by the editors as dadhani) saktava āloḍitā dadhimanthaḥ | tasmin prakṛtam agniṃ pratinīya pāyayati | – [He places the fire] in a stirred beverage with milk and makes [the woman] drink [this beverage]. The stirred beverage with milk [means] stirred up grouts with milk. In this he places the prepared fire and makes [the woman] drink [it].) and makes [the woman] drink [this beverage] [with the recitation of the aforementioned hymn]. Having wrapped black wool (BLOOMFIELD (1897: 460) emends as *vṛṣṇa ūrṇābhiḥ* supported by the reading of one Ms., on the basis of its meaning: "[...] there is apparently no sense in black wool; on the other hand the wool of a male animal is exceedingly suggestive". Cf. Dārila: sektā uraṇaḥ kasyorṇābhis (sektāraṇakasyorṇarnābhis, emended by the editors as sektā uraṇaḥ kṛṣṇaḥ | tasyornābis tam) tam agniṃ pariveṣṭyā badhnāti | – "He ties up [as an amulet] the wool of a bull, with the wool of which has wrapped around the fire." Cf. Keśava: śamīm aśvatthaḥ iti sūktena śamīgarbhāśvatthasyāgniṃ kṛṣṇorṇayā veṣṭayitvā saṃpātyābhimantra badhnāti | – "With the hymn 6.11, having wrapped around the fire produced from an *aśvattha* log sprouting from the *śamī* by means of black wool, having besmeared with the residue of the ghee oblation, and having meditated upon [with the aforementioned hymn], he hinds [this wool].") around the fire, he binds [this black wool as an amulet around woman's neck]."

preserved from the old (ŚatBr) to the late Vedic (KauśS) and post Vedic ritual sources (Keśava, AthPaddh, SRM, PSPaddh). Furthermore, for the Atharvavedic ritualists all the pairs (in two as rice and barley, day and night, earth and heaven, or in four, as the seasons) were a God-sent device for the dual identification of the mythic scenario recorded by the earlier texts, enacting the deeds of certain pairs of gods from time immemorial.

Regarding the number of four commendations performed as a concluding rite of the four saṃskāras, the logic behind is as follows. Each of the four *paridāna* might represent *in nuce* one of the four rites in which it is actually a part: the first stepping out (wherein precisely the mantras 8.2.14-15 are used), the first feeding with solid food (which employs exactly the stanzas 8.2.18-19), the name giving (wherein the whole hymn 8.2 is employed), and the first shaving. Besides the mantras employed, this representation can be inferred from the gist of each commendation, the purport of which converges with the scope of the respective rite: 1) protection of the sky and earth for the child going out of the house, 2) protection of the rice and barley and all sorts of food for the baby taking his/her first meal, other than breast, 3) protection of the day and night against *Arāya* demons that might attack the child that has been recently named, 4) protection of the seasons and the enduring years, so that the child whose first shaving has been performed will live long (the meaning of the Atharvavedic *godāna* is specifically this: obtaining long life for the one year old baby[62]).

Bibliography

Manuscripts

Atharvaṇīya Paddhati Berlin. Mss. Accession no. 1495 and 1496 in Verzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin, vol. V: Verzeichniss der Sanskrit-Prakṛt-Handschriften, vol. II, editor Albrecht Weber, 86-87. Berlin.

62 For this subject see MOLEANU 2006: 67-80.

Atharvaṇīya Paddhati BORI. Ms. accession no. 1870-71, Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Saṃskāraratnamālā. Ms. accession number 4290, hand-written catalogue, Pune: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala.

Published Works

BAHULKAR, S. Shrikant 1974. "Gṛhya-Rituals vis-a vis Atharvanic Tradition". In Proceedings of the All-India Oriental Conference 27th Session, Kurukshetra University, 191-208.

____ 1994. *Medical Ritual in the Atharvaveda Tradition*. Shri Balmukund Sanskrit Mahavidyalaya Research Series No.8. Pune: Tilak Maharashtra Vidyapeeth.

____ 2004. "Saṃskāraratnamālā: An Ātharvaṇic Prayoga". In *Pramodasindhu*. Prof. Pramod Ganesh Lalye's 75th Birthday Felicitation Volume. Pune: Mansanman Prakashan, 28-35.

BARRET, Leroy Carr 1936, 1940. *The Kashmirian Atharva Veda*. In *JAOS* 50, 43-73; 58, 571-614. New Haven.

BHATTACHARYYA, Durgamohan 1968. *The Fundamental Themes of the Atharvaveda (With Special References to its Paippalādasaṃhitā)*, Foreword: R.N. DANDEKAR, Acharya V.P. LIMAYE, R.N. GADRE, (eds.) Poona: Kaushik Lecture Series VI.

BIARDEAU, Madeleine 1981. "L'arbre *śamī* et le buffle sacrificielî . In *Autour de la d ese hindou*, Études réunies par Madelaine BIARDEAU, Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, Puruṣārtha: Sciences sociales en Asie du sud, no. 5, Paris : Éditions de l'École des hautes Études en Sciences Sociales, 215-243.

BLOOMFIELD, Maurice (ed.) 1890. *The Kauśika Sūtra of the Atharva Veda. With Extracts from the Commentaries of Dārila and Keçava*. In *JAOS* Vol. XIV. New Haven.

____ (tr.). 1897. *Hymns of the Atharva-Veda, Together with Extracts from the Ritual Books and Commentaries*, Sacred Books of the East, edited by F. Max MÜLLER, vol. 42, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers (1992 reprint, first edition Oxford University Press, 1897).

BOLLING, George Melville and Julius von NEGELEIN (eds.) 1909-1910. *The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda.* Vol. 1 & 2. Leipzig: Otto Harrassowitz.

____ (eds.). 1976. *The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda. Edited with Hindi notes by* Ramkumar RAY. Benares: Chaukhammbha Orientalia.

CALAND, Willem (tr.) 1900. *Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Theile des Kauśika Sūtra*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie

van Wetenschappen, Nieuwe Reeks, Deel III. No. 2, Amsterdam: Johannes M ller.

____ (ed.) 1922. *The Jaiminigrṛhyasūtra belonging to the Sāmaveda*, Edited with an Introduction and translated for the first time into English by Dr. W. CALAND, Delhi: Motilal Banarsidass, 1984 reprint, (first edition Lahore, 1922).

DIWEKAR, H.R. et alia (eds.) 1972. *Kauśikasūtra-Dārilabhāṣya, Critically edited for the first time on the basis of a single codex which is reproduced by offset process.* Poona: Tilak Maharashtra Vidyapeeth.

GOKHLE, R.R. (ed.) 1978. *Āśvalāyanagṛhyasūtram*, With the commentary of Nārāyaṇa and the *Gṛhyapariśiṣṭa* of Bhaṭṭakumārila, Ānandāśrama Sanskrit Series 105, Pune: Ānandāśrama.

GRIERSON, George A. 1885. *Bihar Peasant Life, Being a discursive catalogue of the surroundings of the people of that province, with many illustrations from photographs taken by the author*, Delhi: Cosmo Publications, 1975 reprint (first edition 1885).

GRIFFITH, Ralph T.H. (tr.) 1973. *The Hymns of the Ṛgveda, Translated with a Popular Commentary*. Edited by J.L. SHASTRI. Delhi: Motilal Banarsidass, New revised edition (first edition 1889).

GRIFFITHS, Arlo 2004. "Paippalāda Mantras in the Kauśikasūtra". In *The Vedas, Texts, Language and Ritual, Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*. Edited by Arlo GRIFFITHS and Jan E.M. HOUBEN, Groningen: Egbert Forsten, 47-99.

____ 2007. "The Ancillary Literature of the Paippalāda School, A Preliminary Survey with an Edition of the Caraṇavyūhopaniṣad". In *The Atharvaveda and its Paippalādaśākhā. Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition*, Arlo GRIFFITHS and Annette SCHMIEDCHEN (ed.). Indologica Halensis. Aachen: Shaker Verlag, 141-193.

____ (ed.) 2009. *The Paippalādasaṃhitā of the Atharvaveda*, *Kāṇḍas 6 to 7, A new Edition with Translation and Commentary*, Groningen: Egbert Forsten.

KAJIHARA, Mieko 2004. "The Upanayana and Marriage in the Atharvaveda". In *The Vedas, Texts, Language and Ritual, Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*. Edited by Arlo GRIFFITHS and Jan E.M. HOUBEN, Groningen: Egbert Forsten, 417-432.

KANE, Pandurang Vaman 1975. *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India)*. vol. V, part I, Government Oriental Series, Class B, No. 6. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

KASHIKAR, Cintāmaṇi Ganeśa (ed.) 2003. *The Baudhāyana Śrautasūtra*, critically edited and translated by C. G. KASHIKAR, 4 vols., Kalāmūlaśāstra Series, vols. 35–38, New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts. Delhi: Motilal Banarsidass.

LARIVIERE, Richard W. (ed.) 2003. *The Nāradasmṛti, Critical Edition and Translation.* Sources of Ancient Indian Law, Series Editor Patrick OLIVELLE, First Indian Edition: Delhi: Motilal Banarsidass.

LIMAYE, Āchārya V.P. et alia (eds.) 1982. *Keśava's Kauśikapaddhati on the Kauśikasūtra of the Atharvaveda*. Shri Balmukund Sanskrit Mahavidyalaya Research Series 1. Pune: Tilak Maharashtra Vidyapeeth.

LIMAYE, Āchārya V.P. and R.D. VADEKAR (eds.) 1958. *Eighteen Principal Upanisads*, vol. 1, Poona: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala.

MACDONELL, Arthur Anthony (ed.) 1904. *The Bṛhad-Devatā attributed to Śaunaka, A summary of the Deities and Myths of the Ṛgveda*, Critically edited in the original Sanskrit with an introduction and seven appendices, and translated into English with critical and illustrative notes, Parts I-II, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994 reprint (first edition Harvard Oriental Series, Vol. V, 1904).

MEULENBELD, Gerrit Jan (tr.) 1974. *The Mādhavanidāna and its chief commentary. Chapter 1-10: introduction, translation and notes*, Orientalia Rheno-Traiectina, Vol. 19. Leiden: Brill.

MOLEANU, Julieta 2006. "Atharvavedic Tradition in Changing: The Ritual Shaving According to the *Kauśika Sūtra* and the *Saṃskāra-Ratna-Mālā*ˆ. In *Studia Asiatica, Revue international d'études asiatiques/International Journal for Asian Studies*, vol. VI, 1 and 2 (2005), Bucharest: Association Roumaine d'Histoire des Religions, 67-80.

MUIR, John 1872. *Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions*, Collected, translated, and illustrated by J. MUIR, vol. 5, London: Trübner.

MÜLLER, Max 1866. "The hymns of the Gaupâyanas and the legend of King Asamâti". In *Journal of Royal Asiatic Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 426-479.

OLDENBERG, Hermann (tr.) 1888. *The Gṛhya-Sûtras, Rules of Vedic Domestic Ceremonies*, Translated by Hermann OLDENBERG, Part I, Part II, Sacred Books of the East, edited by F. Max MÜLLER, vol. 42, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers (1997 reprint, first edition Oxford University Press, 1886).

PAṆḌĀ, Umākānta 2000. *Paippalādavivāhādisaṃskārapaddhati*, Balasore.

RAVI VARMA, Vaidyaśāstranipūna (ed.) 1940. *Āgniveśyagṛhyasūtra*, Trivandrum Sanskrit Series, no. 144, Shri Chitrodayamanjari, no. 33, University Series no. 2, Trivandrum: University of Travancore.

ROTARU, Julieta 2009. "The Śāntyudakavidhi in the Atharvavedic Tradition". In *Śrīnidhiḥ, Prof. Shrikant Shankar Bahulkar's Gratitude Volume*, Shripad G. BHAT, Shilpa SUMANT, Ambarish KHARE (eds.), Pune: Saṁvidyā Institute of Cultural Studies.

ROTH, Rudolf and WHITNEY, William Dwight (eds.) 1924. *Atharva Veda Sanhita*, Herausgegeben von R. ROTH und W.D. WHITNEY, Zweite Verbesserte Auflage Besorgt von Dr. Max LINDENAU, Berlin: Ferd. D mmlers Verlagsbuchhandlung.

SONTAKE, N.S. et alia (eds) 1933-1951. *Ṛg Veda-Saṃhitā, With the Commentary of Sāyaṇācārya*, vols. 1-5, Pune: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala.

TRIPATHI, Avadha Vihari (ed.) 1986. *Varahamihiracarya. Brihat Samhita*, Vols. I-II, Edited by Avadha Vihari TRIPATHI. Varanasi : Sarasvati Bhavan Granthamala, vol. 97.

VISHVA BANDHU et alia (eds.) 1990-1994. *Atharvaveda (Śaunaka) with the Pada-pāṭha and Sāyaṇācārya's Commentary*, edited and annotated with text-comparative data from original manuscripts and other Vedic works, Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute Series 13-17.

WEBER, Albrecht (ed.) 1849. *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina Çākhā with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedāṅga*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Ser., 96, reprint 1964 (first edition Berlin 1849)

WHITNEY, William Dwight (tr.) 1905 *Atharva-Veda-Saṃhitā*, translated into English with Critical and Exegetical Commentary by William Dwight WHITNEY, Revised and Edited by Charles Rockwell LANMAN, First Half, Books I to VII, Second Half, Books VIII to XIX, Delhi: Motilal Banarsidass, reprint) 1996 (first edition Cambridge 1905).

Du *Bhāgavata Purāṇa* à la culture populaire: les transformations du mythe krishna te au fil des textes

GALINA ROUSSEVA-SOKOLOVA
Centre pour les langues et cultures orientales,
Université de Sofia – Sofia

Le mythe de Kṛṣṇa est complexe et hétérogène. Les études qui lui sont consacr es parlent de l amalgame progressif de plusieurs entit s (roi guerrier, divinit pastorale, *puruṣa* suprême), amalgame qui trouve son expression la plus achev e dans le *Bhāgavata Purāṇa*, texte de base dont les commentaires et les exégèses permettent aux différentes sectes de construire et d affiner leur th ologie propre. Le *Bhāgavata Purāṇa* ne marque cependant pas la fin de cette volution. La *bhakti* krishna te, dont le dialecte Braj est l idiome de pr dilection relit et retravaille le mythe dans le cadre id ologique et conceptuel qui lui est propre. Par ailleurs cette culture religieuse omnipr sente s infiltre dans la vie quotidienne des populations plus ou moins proches de la r gion Braj. Les chants populaires t moignent de cette infiltration en r ditant le mythe dans leur optique propre en ajoutant des épisodes inédits. Cet essai propose quelques observations sur ces versions parallèles en marquant les points de jonction et les tendances sp cifiques, d termin es en grande partie par la fonctionnalit diff rente des textes en question.

Les versions Braj du mythe sont celles de la *bhakti*. La *bhakti* (terme traduit souvent comme «dévotion» ou «religion de dévotion») représente un tournant crucial dans l'évolution de l'hindouisme. Née dans le Sud tamoul au VII[e] siècle, elle se propage vers le Nord et y atteint son apogée entre le XV[e] et le XVII[e] siècles. C'est de l'impact produit par ce mouvement r formateur qu est n l hindouisme moderne.

De manière générale la *bhakti* consiste en une manière différente de sentir et de vivre le Divin. Elle renie le ritualisme de l approche

traditionnelle brahmanique au profit d une d une relation plus directe, d ordre motionnel. Le d vot cultive en soi un sentiment d amour intense et inconditionné envers la Personne Suprême et c’est ce sentiment, vécu comme une grâce divine qui le mène au Salut. Cette voie du Salut est (théoriquement) ouverte à tous, et non plus seulement aux membres des trois classes sup rieures.

Ces idées sont au cœur de la théologie des sectes qui s’installent dans la région Braj entre le XVIe et le XVIIIe siècles et qui vénèrent Kṛṣṇa. La version «officielle» du mythe qu’elles adoptent est celle du livre 10 du *Bhāgavata Purāṇa*.

Quelques mots sur ce prestigieux texte sanskrit, vraisemblablement composé vers le Xe siècle en Inde du Sud. C’est sans doute le plus populaire des 18 grands *purāṇa* de la tradition indienne, volumineux trait s sanskrits de vis e encyclop dique. Bien que traitant des sujets les plus vari s, tels que la po tique, la grammaire, la dramaturgie ou la magie noire, chaque *purāṇa* est en principe consacré à une seule divinité. Le *Bhāgavata Purāṇa* fait partie des six *purāṇas* consacrés à Viṣṇu. Le récit-cadre met en scène le sage Śuka, fils du légendaire Vyāsa, auteur du Veda, et le roi Parikṣit. Ce dernier a offensé un ascète et est maudit par le fils de celui-ci à mourir, une semaine plus tard, mordu par un serpent. Pour expier sa faute et se pr parer à la mort Parikṣit passe cette dernière semaine à écouter le *Bhāgavata Purāṇa*. Typiquement des *purāṇa* l expos est sous forme de dialogue: Parikṣit pose des questions et Śuka explique.

Le livre 10 du *Bhāgavata Purāṇa*, de loin le plus volumineux, est consacr au mythe krishna te. Du point de vue narratif il appara t extrêmement hétérogène. Le personnage de Kṛṣṇa ayant évolué, au fil des siècles, d’un héros épique vers l’absolu incarné, le récit mythologique s’est lui-même étoffé de strates successives, incorporant des épisodes de registres si différents que la trame d’ensemble parait par moments complètement clat e.

Néanmoins ce texte présente le point de vue de la théologie, c’est-à-dire celui de la divinité elle-même par la bouche de sages autorisés. Il structure l univers dans une hi rarchie descendante. L accent est moins sur l’itinéraire humain du Dieu que sur sa signification vis-à-vis d’une réalité métaphysique. Les jeux mondains de Kṛṣṇa ne visent qu’à souligner sa transcendance par rapport à ce même monde. Le dialogue de Śuka et du roi Parikṣit vise à expliciter ces deux plans de réalité tout en les hiérarchisant. Il faut se garder de s’attacher à la seule geste de Kṛṣṇa-enfant ou adolescent, aussi irrésistible soit-elle. Il faut passer outre et l’aimer en tant que divinité suprême, informe et unique. Les *brajvāsī*, les habitants mythiques du Braj,

prennent vite conscience de cet tat de choses. Ils commencent assez t t dans l’histoire à s’adresser à Kṛṣṇa non plus comme à un simple enfant du pays, mais en solliciteurs de sa grâce et de sa protection.

De son c t , la *bhakti* krishnaïte, qui délaisse le Sanskrit au profit de la langue Braj, dialecte vernaculaire du vieil Hindi, parl dans la r gion du même nom, ne s’intéresse presque exclusivement qu’à l’interlude pastoral de l enfance et de l adolescence divines. Elle l enrichit de mille pisodes nouveaux qui font la part belle au charme dévastateur de Kṛṣṇa et à l’amour qu’il suscite chez ses parents, ses amis, et surtout dans les cœurs des jeunes bouvières du Braj, avec qui il danse, par une certaine nuit d’automne, la fameuse *rās-līlā*, la danse érotique de la pleine lune. Les poètes de la *bhakti* voquent ces pisodes non pas dans un r cit continu de type puranique, mais dans des poèmes courts et chantés, appelés *pad* qui sans vraiment raconter l’histoire que l’auditoire connait déjà dans les détails, en offrent une vision fragmentaire et souvent subjective. En d autre termes (et c est particulièrement vrai pour un poète comme Sūrdās), chaque poème est un fragment du mythe racont par un t moin direct, donc personnage mythique lui-même.

C’est ce type d’expression poétique qui est de loin le plus typique de la bhakti krishnaïte du XVI-XVIIe siècles. Les *pad* de Sūrdās, Mirābāi, Nandadās etc. ont acquis et conservé jusqu’à nos jours une très grande popularit .

Pour illustrer ce glissement de perspective, voici l pisode du meurtre de Pūtanā, une ogresse à la solde de Kāṃsa, qui sous prétexte de donner le sein au bébé Kṛṣṇa veut l’empoisonner, tel qu’il est raconté dans le *Bhāgavata Purāṇa* et dans un poème, tiré du *Sūrsāgar*, l’œuvre majeure de Sūrdās.

Voici la version puranique :

> 10.6.10. Le monstre, prenant alors le petit dans ses bras, lui présenta ses normes seins, gonfl s d’un suc empoisonn ; et, comme le Bienheureux, saisi de colère, les pressait fortement des deux mains, et qu’il en exprimait avec le lait les souffles vitaux eux-mêmes:
> 10.6.11. Lâche-moi, lâche-moi, c’est assez, dit-elle sous l’étreinte qui étouffait en elle toute vie; et, roulant les yeux, agitant sans relâche les pieds et les bras, le corps couvert de sueur, elle clata en sanglots.
> 10.6.12. A ses cris sonores et violents, la terre fut ébranlée avec les montagnes, et le ciel avec les planètes; l’enfer et les dix régions en retentirent, et les hommes tombèrent à terre comme s’ils eussent entendu les clats de la foudre.

> 10.6.13. Alors, le sein meurtri, hors d'haleine, la bouche béante et les cheveux épars, la Rākchasī, étendant les pieds et les bras et reprenant sa forme naturelle, s'affaissa sur le sol du Parc, ô roi, comme Vṛtra frappé par la foudre.
> 10.6.14. Et, en tombant, son corps broya les arbres sur un espace de trois gavyūtis, ô roi. Ce fut un grand et merveilleux spectacle:
> 10.6.15. Des crocs de la longueur d'un manche de charrue hérissaient sa gueule; ses narines s'ouvraient comme deux cavernes au flanc de la montagne; ses seins faisaient saillie comme deux blocs de pierre; elle était horrible à voir avec ses cheveux roux en désordre;
> 1.6.16. Ses yeux avaient la profondeur d'un bienheureux obscur; ses hanches formidables se dressaient comme des bancs de sable; ses bras, ses cuisses et ses pieds s'allongeaient comme des lev es massives et son ventre était creux comme un étang à sec.
> 10.6.17. Un frisson de terreur saisit, à la vue de ce cadavre, les bergers et les bergères, dont le monstre avait déjà ébranlé par ses cris, le cœur, les oreilles et la tête.
> 10.6.18. Sur sa poitrine cependant le petit jouait avec insouciance...[1]

Et voici celle du *pad* 671 du *Sūrsāgar*[2]:

1. Regardez quelle chose étrange s'est produite!
2. Une femme est venue en cachant sa fourberie sous une belle allure – quelle indécence!
3. Elle a pris Kānhaiya des bras de Yaśodā, elle l'a serré avec empressement contre elle.
4. Alors son corps est devenu long d'un *yojan*, Śyām y est resté accroché!
5. Bienheureux, le Seigneur Nanda, bienheureuse son épouse!
6. Dans chaque maison on a appris cette nouvelle – Śyām de Sūr s'est sauvé (en restant) sur (sa) poitrine!

Cet exemple illustre bien la manière dont la *bhakti* krishna te transforme le mythe puranique de l int rieur . L aspect pique, terrifiant et surhumain de l'épisode est mis en sourdine. Ce qui en reste, c'est l'émotion d'un ou d'une Brajvāsī ébahi qui raconte sans vraiment comprendre ce qui s'est pass . L aspect divin du nourrisson en question est pass sous silence. Ce pad invite l'auditoire à s'immerger dans le mythe par le sentiment: l attendrissement et le soulagement de ce t moin direct anonyme.

[1] Le *Bhāgavata Purāṇa ou histoire poétique de Krĭchna*. (éd. et trad.: Eugène Burnouf: vol. 1-3, M. HAUVETTE-BESNAULT: vol. 4, H. ROUSSEL: vol. 5), Paris: Imprimerie Nationale, 1840-1898, vol. 4 (1884), p. 63.

[2] Sūrdās, *Sūrsāgar*. VĀJPAYĪ, N., éd., Bénarès: Nāgarī Pracāriṇī Sabhā, vol. 1 1972, vol. 2 1976 (5e éd.).

Une autre différence majeure entre le *purāṇa* et ce type de *pad*, c est que ce dernier n'est pas destiné à être lu, mais chanté et écouté dans un contexte particulier (les poèmes sont toujours accompagnés du *rāg* approprié). Ces pad font partie de la vie dévotionnelle au Braj et ailleurs. Si les *pad* des principaux poètes de la *bhakti* ont t regroup s dans des compilations du type du *Sūrsāgar*, accessibles aux amateurs de po sie contemporains sur le march litt raire, ils font galement partie d un autre type de recueils, fonctionnellement plus proches de leur r le dans le culte krishna te. Il s agit de la tradition des *varṣotsav-pad-saṅgrah*, ces recueils d hymnes destinés à l'usage des musiciens religieux, où des *pad* d origines diverses sont regroupés en fonction des fêtes du cycle annuel krishnaïte. Le nom que j'ai assigné à cette tradition est, dans une certaine mesure, arbitraire, les titre des éditions publiées, de même que ceux des manuscrits (quand ils en ont un) pouvant varier. C'est une tradition qui n'a pas vraiment encore fait l objet d une tude sp cialis e[3]. Chaque secte au Braj a sa compilation préférée. En fait toutes les sectes, excepté celle de Caitanya, ont édité leurs propres compilations.

De manière générale la structure de ces recueils couvre la totalité du cycle liturgique annuel. Certaines éditions modernes peuvent être exclusivement consacrées à certaines fêtes particulières, comme les fêtes de printemps, un des moments forts de l ann e. Il existe aussi des recueils du type *nitya-pad* − *pad* ternels consacr s au service octuple (*aṣṭayam sevā*) dans la routine quotidienne des ic nes des temples. Il existe galement, en particulier dans la tradition manuscrite, un type de compilations int gr es , comprenant, à l'intérieur des chapitres concernant des fêtes spécifiques, diff rents *pad* orient s vers l *aṣṭayam*. Les ditions modernes peuvent aussi être exclusivement consacrées au répertoire d'un *kīrtankār* connu.

La pr sentation typique des manuscrits, ainsi que celle des ditions plus anciennes comprend des caractères surdimensionnés alignés en texte continu, avec les vers s par s par des traits verticaux (*daṇḍa*) simples et les *pad*, titres de chapitres et noms de *rāg* − par des traits doubles. Les *daṇḍa* et les titres des chapitres (ou la première lettre des titres) sont parfois marqués à l'encre rouge. À l'intérieur des chapitres les différents *pad* sont num rot s. Dans son ensemble la pr sentation d note le souci d'am liorer la lisibilité et donc de faciliter la tâche des chanteurs et des musiciens.

La diff rence de taille entre les manuscrits et les ditions imprim es

[3] Voir ROUSSEVA-SOKOLOVA, Galina. "The Tradition of *varṣotsav-pad-saṅgrah*: A Diferent Perspective on Brajbhāṣā Devotional Poetry". In *The Banyan Tree: Essays on Early Literature in New Indo-Aryan Languages* (Mariola Offredi ed.), New Delhi: Manohar, 2000, pp. 513-519.

ne met pas en doute l'existence et la consistance de cette tradition. Sans avoir conduit une tude exhaustive, il me semble que la plupart des *pad* compris dans les manuscrits, peuvent être localisés, parfois sous une forme légèrement modifiée, dans les éditions imprimées. Ceci est particulièrement vrai lorsqu'il s'agit des séquences de *pad*, consacrées à des fêtes importantes, comme la *janamāṣṭamī*, la fête de la Nativité. La diff rence la plus importante entre les manuscrits et la tradition imprim e consiste dans le fait que les ditions imprim es comportent beaucoup plus de divisions internes (donc couvrent plus de fêtes) et, à l'intérieur de chaque division, beaucoup plus de *pad* que les manuscrits. En fait un des intérêts majeurs que peut apporter l'étude de cette tradition, c'est qu'elle donne un t moignage de premier ordre sur l assimilation progressive de diverses traditions populaires locales sur une p riode de presque deux siècles jusqu'à nos jours.

Ce type de compilations représente un pas de plus de la théologie vers la pratique. Aussi artificielle que semble la division en douze livres (*skandha*) du *Sūrsāgar*, r p tant celle du *Bhāgavata Purāṇa* elle lui fait suivre l'histoire des incarnations divines où les événements ne forment pas vraiment une suite, mais se situent plut t dans une sorte de simultan it intemporelle. La globalit du mythe fait que chaque fragment contient le tout sous une forme séminale, et que par conséquent, ce tout est à chaque moment instantanément reconstituable à partir de n'importe quel fragment. Par contre, le temps des *varṣotsav-pad-saṅgrah* est celui de l'ann e dévotionnelle. Ce temps cyclique, circulaire, est jalonné par des fêtes qui sont autant d'occasions de recréation du mythe. À l'inverse donc du temps mythique, les v nements n y sont plus atemporels, mais r p titifs, solidement ancr s dans des points pr cis du calendrier, et plus proches en cela du quotidien des d vots. Le rapprochement en direction du quotidien n'est pas sans conséquences pour le mythe lui-même: la version qu'en donnent les hymnologies t moigne de certaines contaminations sur lesquelles, pr cis ment, nous reviendrons.

Ce que je voudrais ici souligner, c'est que, hormis cette différence de structure, en tant que textes, les hymnologies ne sont pas si diff rentes des recueils d auteur du type du *Sūrsāgar*. Des *pads* de Sūrdās, dont une grande partie peuvent être localisés dans le *Sūrsāgar* sont, inclus dans les hymnologies. D'ailleurs l'inclusion dans les hymnologies est peut-être un premier pas (selon l'hypothèse de Rupert SNELL[4]) vers son inclusion dans

[4] SNELL, Rupert. *The Eighty-four Hymns of Hita Harivaṃśa*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991, p. 348.

le corpus d'auteur, puisque, de toute manière la question de l'authenticité pour ce type de poésie est toujours très indécise.

Ce qui est intéressant pour nous, c'est que les hymnologies, à cause de leur structure, qui vise à couvrir toute l'année, et à l'effort perceptible de leurs diteurs de r pondre aux attentes d un plus grand nombre de dévots, deviennent un réceptacle où toutes sortes de traditions populaires se krishna sent en enrichissant le mythe de nouveaux pisodes, inconnus de la littérature puranique. Un exemple typique: le rituel de *sañjhī*[5].

C'était à l'origine un rituel rural, populaire au pays Braj, exécuté par les jeunes filles et les jeunes femmes r cemment mari es en vue de s assurer un bon poux et une vie conjugale heureuse. Il consiste en la pr paration et l adoration d une s rie de dessins stylis s, faits de bouse de vache, de fleurs, de farine, de coquillages et d autres mat riaux, et ex cut s sur les murs des maisons pendant le mois d *āśvin* (septembre-octobre). Symboliquement ces dessins représentent la visite de la déesse Sañjhī à la maison de ses parents et son retour final au palais de son mari. L incorporation dans le mythe krishnaïte s'est fait sur la base de la présomption que Rādhā et ses amies ont, elles aussi, c l br *sañjhī*. Ainsi, à un certain moment dans le passé, les dessins en question ont fait leur entr e dans les temples. Les hymnologies comprennent donc, à l'endroit approprié, des *pad* de *sañjhī*. Ils mettent généralement en scène Rādhā et ses compagnes allant cueillir des fleurs en pr paration de la *pūjā*. Kṛṣṇa, déguisé en fille, se mêle au groupe, ce qui lui permet de se livrer à ses passe-temps amoureux favoris avec Rādhā en trompant la vigilance de sa mère. En voici un exemple typique:

1. Rādhikā et ses amies cueillaient des fleurs dans les bois,
2. tout excitées (à l'approche) de la *pūjā* de *sañjhī*; (Kṛṣṇa était là) debout dans l'ombre d'un arbre kādamba.
3. Les amies lui donnèrent des habits (de fille) et s'en allèrent, chacune dans sa maison.
4. Kīrti[6] demande «Qui (est) cette beauté?», alors (Rādhā) répondit: «C'est mon amour!»
5. Après avoir quitté les jeux de *sañjhī* tous deux se mirent au lit.
6. Le Seigneur de Sūr (y) resta toute la nuit, produisant un bonheur infini[7].

Il appara t clairement que les hymnologies fonctionnent comme un interface par entre la culture populaire Braj et la th ologie krishna te.

[5] Sur cette tradition voir ENTWISTLE, Alan. «Sañjhī: Images for a Twilight Goddess . In *Visible Religion*, III (1984), pp. 43-46.
[6] La mère de Rādhā.
[7] *Kīrtan-saṅgrah*, Mumbai, VS 1998 (1941-1942 AD) p. 274, pad 5.

L'ouvrage de Śaligrām GUPTA *Braj aur bundelī lok-gītoṃ maiṃ Kṛṣṇakathā*[8], qui pr sente toute une collections de chants villageois sur le thème krishnaïte offre un nouvel élargissement de perspective.

La manière dont le mythe fonctionne dans les chants populaires repose sur la pr somption qu il existe un fondement mythique (*kṛṣṇakathā ādhār*) à chaque événement de la vie quotidienne. Dès lors l'histoire de Kṛṣṇa devient un langage symbolique par lequel s expriment rituellement les sentiments des participants. Dans leur esprit, une telle utilisation du mythe a certainement pour effet de magnifier l v nement qui l occasionne. Par ailleurs elle est rendue possible par une profanisation de celui-ci (*sādhāraṇīkaraṇ* dans les termes de Gupta) par laquelle sa dimension métaphysique est non plus tenue à distance, comme dans les *pad* de Sūr, mais carr ment limin e.

Cette profanisation a pour effet, d'une part, de faire apparaître des variations du mythe tonnantes, aberrantes du point de vue de la version puranique, mais logiques du point de vue de la r partition traditionnelle des rôles dans la cellule familiale indienne. Ainsi Subhadrā, la sœur de Kṛṣṇa, personnage pratiquement inexistant ailleurs, acquiert une importance nouvelle dans la vie familiale de son frère. Son rôle consiste principalement à extorquer des cadeaux de la part de ses belles-sœurs, Rādhā et Rukminī. Ces dernières sont toutes deux traitées en épouses légitimes et de nombreux chants sont consacrés au mariage très traditionnel de Kṛṣṇa et de Rādhā, avec tous les marchandages pr liminaires d usage. Dans une autre chanson la jeune épouse se fait rosser par sa toute-puissante belle-mère Yaśodā, alors que Kṛṣṇa hausse les épaules avec impuissance. Plus frappant encore : à la naissance de Kṛṣṇa Yaśodā cache son bébé de la nourrice venue couper le nombril, car elle, qui a la peau blanche, a honte du teint sombre de son nouveau-né[9].

Ainsi, entre le *Bhāgavata purāṇa* et les chants populaires les diff rentes versions du mythe krishna te s alignent dans une disposition aux limites floues. Il est difficile de situer exactement, par exemple, où se situe un texte comme le *Sūrsāgar*, par exemple. Si, comme l'affirme Charlotte VAUDEVILLE[10], c est au d part la tradition des chansons villageoises du pays Braj sur le thème krishnaïte qui a constitué sa source principale, c'est-à-dire celle des manuscrits les plus anciens, les transformations qui ont suivi, et qui ont fini par produire la volumineuse version imprim e

[8] GUPTA, *Śaligrām, Braj aur bundelī lok-gītoṃ maiṃ kṛṣṇakathā*, Agra, Vinod Pustak Mandīr, 1966.

[9] Gupta, ŚALIGRĀM, *op.cit.*, p.5.

[10] VAUDEVILLE, Charlotte, *Pastorales par Soûr-Dâs*, Paris : Gallimard, 1971, p. 48.

moderne, sont explicitement dans l esprit puranique. Les interpr tations sectaires visent souvent à souligner la proximité avec le prestigieux texte sanskrit qui fait autorit , au point de d clarer les textes en braj comme de simples «traductions» de celui-ci. Il ne faut pas s'y fier: perdre de vue l influence r le de la culture populaire rendrait en grande partie incompréhensible l'œuvre de ces auteurs qui font figure de «classiques» de la litt rature en Hindi. En fait, c est bien dans ce jeu entre la th ologie et la culture populaire, entre le culte et le simple divertissement que tiennent le charme et la vitalit de la *bhakti* krishna te.

On the symbolism of the Tibetan book

KLAUS SAGASTER
University of Bonn –Bonn

Obviously, not everybody will know how a traditional Tibetan book looks like, so let me first give you a short description of its form, which derives from that of the traditional Indian book (Sanskrit *pustaka*, New Indian *pothī*).

The Tibetan book (*dpe-cha/ phyags-dpe, glegs-bam*) (Fig. 1, Fig. 2) consists of loose leaves, mostly paper leaves, which are placed between two wooden covers and then wrapped in cloth, usually of yellow colour. The bundle is normally bound together with fabric ribbons, but sometimes also with leather straps. The books are kept on a table or in a closed or open bookcase.[1]



Fig. 1

[1] For a traditional Tibetan description (in Tibetan and Mongolian) of the form of the Tibetan (and Mongolian) book and of the shape of the library see Klaus SAGASTER, "Zum tibetisch-mongolischen Buch- und Bibliothekswesen", in *Aspects of Altaic Civilization*, ed. Denis Sinor, Bloomington (Ind.) 1963, 123-136. Cf. also the beautiful exhibition catalogue *Tibetische Buchdeckel,* 1991, Text by Günter GRÖNBOLD, München, 9-11.

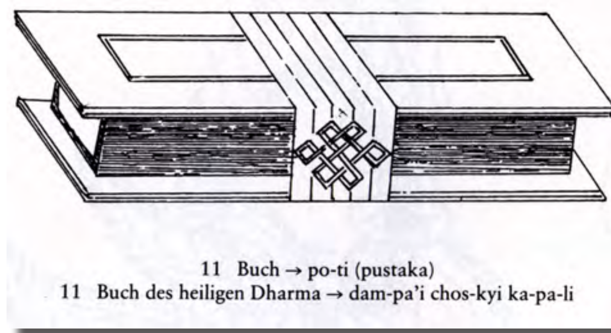


Fig. 2

Most traditional Tibetan books deal with Buddhist topics. As a medium of the Word of the Buddha and his representative, the religious teacher or lama (*bla-ma*), in Sanskrit *guru*, the book is the symbol of religious wisdom (*shes-rab*, Skr. *prajñā*).[2] Therefore, it is held in particularly high esteem. Nobody may step on it, it may not be placed on the floor, and it may not be thrown away. If books, in the course of time, become damaged, they must, if possible, be "buried", that means disposed of in a holy place.

The book as a medium for conveying the word of the Buddha is one of the three means through which the believer can learn and practise the path to *nirvāṇa*, the disappearance of suffering. It is the symbol of one of the three aspects in which the Buddha is available to the living beings: the aspect of Word or Speech (*gsung*). The other two aspects are Body (*sku*), symbolised by the image of the Buddha, and Mind (thugs), symbolised by the *stūpa* (*mchod-rten*, Skr. *stūpa*), a building serving as the architectural representation of the Buddhist doctrine. Moreover, Body, Word and Mind are the three means that every living being possesses and that he or she can employ in order to reach enlightenment and salvation.

One of the various methods to learn and practise the teaching of the Buddha is ritual. The Buddha can symbolically be invited as honoured guest to visit a community of monks and laymen in a temple in order to ask him for blessing and help. There, the Buddha will be provided with everything his aspects Body, Word and Mind need. The Body, for example, needs washing vessels, clothes and jewellery, an ear-pick to clean the ears, pincers to clean the nose, and a spoon for eating. The Word, which is represented by the book, needs covers. The Mind, represented by the stūpa, needs a wooden pole as an ornament on its top and a seat, a substructure, on which it is erected.

[2] Cf. Helmut HOFFMANN 1967, *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus,* Stuttgart, 61.

All of these items are, of course, not offered to the Buddha as real objects, but as symbolic offerings in the form of drawings. This was also the case in the course of a ceremony at the Buddhist Monastic Institute in Rikon near Zurich in Switzerland in 1974, which I had the opportunity to attend. The ceremony, which lasted three days, was held by monks of the famous Upper Tantric College (*sTod-rgyud grva-tshang, rGyud-stod*), formerly located at Lhasa and in Indian exile since 1959.[3] The purpose was a renewal of the consecration of the monastery, the so-called Rabne (*rab-gnas*). This ceremony is meant to renew the spiritual force conveyed on the monastery through the original consecration of many years earlier. The renewal is effectuated by carrying the invited Buddha in form of a mirror through all of the rooms of the monastery.[4]

During the ceremony in Rikon, the offerings to the Buddha, his Word and his Mind were symbolically presented by means of sixty-two coloured drawings on cards, which were somewhat bigger than playing cards. On the back side of each card the corresponding ritual text was written.[5]

Four of the cards (nos. 43-46) represent offerings to the Word of the Buddha, that is, they are accessories of the book: the "throne" of the book, that means the stand on which the book or the books are placed; the "garment" of the book, that means the cloth in which the book is wrapped; the two wooden book covers; the straps that are wound around the bundle.

Let me now show you how the drawings look like and explain their symbolic meaning according to the ritual text on the back side of the cards (Fig. 3a – Fig. 3b). On the cards, corresponding Sanskrit spells (mantras) are added to the texts.[6]

---

[3] For the Upper Tantra College (Gyu-tö = rGyud-stod) see Stephen BACHELOR 1987, *The Tibet Guide*, London, 153 f.

[4] The ceremony is documented on four films, produced and edited by the Institute for Scientific Film (Institut für den wissenschaftlichen Film), Göttingen: *Buddhismus, Tibet – Weihezeremonien im Klösterlichen Tibet-Rikon (Schweiz) durch Mönche der Tantra-Schule Gyütö* (Buddhism, Tibet – Consecration Ceremonies in the Tibetan Monastic Institute Rikon (Switzerland) done by Monks of the Tantra School Gyütö), Göttingen 1989.

[5] Apart from some clerical errors, the texts on the backside of the cards correspond to the following ritual text of the Upper Tantra College: *dPal-ldan stod-rgyud lugs-kyi rab-gnas dge-legs char-´bebs-kyi ngag-´don phyogs-bsgrigs gsal-byed me long zhes-bya-ba bzhugs-so*, 35 foll., fol. 12r2-31v5. This text is related to the following ritual text of the rNam-rgyal grva-tshang Monastery, the private monastery of the Dalai Lama: *rNam-par rgyal-ba´i grva-tshang phan-bde legs-bshad-gling ´dus-sde´i zhal-´don-gyi rim-pa phyogs-bsdebs,* 713 foll., fol. 11r6-20r1.

[6] A detailed explanation of the mantras would exceed the scope of this paper. I shall, therefore, only point out those Sanskrit terms by which the respective offerings are described in the texts.



Fig. 3a



Fig. 3b

1. The "Throne" of the Book (Card no. 43).

The drawing shows a throne (*khri*; Skr. *āsana* in the mantra) supported by four lions. Naturally, only two of them are visible. The throne (*khri*) is the traditional Lion Throne (*seng-ge´i khri*) of the Buddha.

The ritual text reads as follows:[7]

/ rin chen du ma las grub seng ge´i khr i /
/ yid ´phrog sna tshogs gos ky(i)s bkab pa ´di /
/ rin chen gsung rab mchog la phul ba yis /
/ ´gro rnams rdo rje´i gdan (text: gtan) la ´dug par shog /
/ oṃ badzrad a sa na āḥ hūṃ svāhā /
/ sarba siddhi hūṃ //

I offer to the excellent precious sacred scriptures
The Lion Throne, consisting of many valuables
And covered with a very beautiful multi(coloured) garment.
May the living beings sit on the Diamond Seat!
oṃ vajra āsana āḥ hūṃ svāhā
sarvasiddhi hūṃ

It is obvious that not only the body (*sku*) of the Buddha can be placed on the Lion Throne, but also the book as the symbol of the Word (*gsung*) of the Buddha. In the texts of the cards, the term for "book" is not one of the normal words for "book" – *dpe-cha, phyag-dpe, glegs-bam*, but *gsung-rab*, lit. "Good Word", the Word of the Buddha, Sacred writing(s). – The drawing also shows the "garment" (*gos*) of the book lying on the throne.

The ritual text explicitly states that the throne is a Lion Throne, consisting of many valuables. It is covered with a beautiful "multicoloured garment" (*sna-tshogs gos*). The meaning of the "garment" is not explained, but there is no doubt that it is the same as the meaning of the "garment" of the book, which is shown on the following card. Then the text says that the throne is meant for the precious sacred scriptures (*rin-chen gsung-rab*). In the end, the purpose of the offering of the throne is explained. It is the wish that all living beings (*´gro-rnams*) may sit on the Diamond Throne (*rdo-rje´i gdan*; Skr. *vajrāsana* in the mantra), the throne as solid and indestructible as the throne on which the Buddha was sitting when he attained enlightenment.

[7] The corrections of the Tibetan text as indicated in brackets were made according to the two ritual texts mentioned in note 5.

2. **The Wrapping Cloth or "Garment" (*gos*) of the Book** (Card no. 44)

The drawing shows a three-coloured cloth without a specific form. It obviously represents the robe worn by Buddhist monks. Here it serves for wrapping the book.

The drawing and the ritual text are exactly the same as the drawing and the ritual text used for offering the garment to the Body of the Buddha (cards no. 2 and 18).

The ritual text reads:

/ sna tshogs dbang po´i gzhu ltar rab bkra zhing /
/ gang la reg na bde ba´i rgyur gyur ba´i /
/ gos bzang rin chen bdag blo sbyang (text: byams) phyir dbul /
/ bzod pa dam pa´i gos kyi(s) brgyan par shog /
/ oṃ badzra vastra ye āḥ hūṃ svāhā /

In order to purify my mind, I offer the precious good garment,
Which is brightly shining like the multi(-coloured) Bow of Indra and
Which is the cause of bliss for all that it touches.
May I be decorated by the garment of sacred perseverance!
oṃ vajra vastra ye āḥ hūṃ svāhā /

The garment (*gos*; Skr. *vastra* in the mantra) is described as being "good" ("good garment", *gos-bzang*). This means that it bears the quality that is directly opposed to the bad which causes suffering. Therefore, it is ideal for purifying the mind (*blo-sbyang*). If the mind is not pure, it is not possible to concentrate on the religious goal, the liberation from suffering. The garment is brightly shining like the Bow of Indra (*dbang-po´i gzhu*). The Bow of Indra is a metaphor for the rainbow, which is of different bright colours and therefore "multi(-coloured)" (*sna-tshogs*).[8] The rainbow has a highly symbolic meaning. It surrounds, for example, Mount Meru, which is the *axis mundi*, the axis of the world.[9] The Buddha, explicitly

[8] See the entry *´ja´-ma* (rainbow-[like]") in *Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo / Zang-han da cidian*, General editor: Zhang YI-SUN 1985, Beijing, 891: *tshon-skud sna-tshogs btang-ba´i zhva-mo dang.. lham. gos* "hat, shoe and cloth/dress/garment with dyed threads". Cf. also DAS, Sarat Chandra 1902, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*. Revised and Edited by Graham SANDBERG and A. William HEYDE, Calcutta, 454: "laces or needle-work representing the colours of the rainbow"; GOLDSTEIN, Melvyn C., et al. 2001, *The New Tibetan-English Dictionary*, Berkeley/ Los Angeles/London, 395: "apparel that has rainbow-like color".

[9] Cf. the first lines of a Prayer to Buddha Amitāyus (Tshe-dpag-med), composed

compared to Mount Meru[10], is the axis of the spiritual world, and so is his Speech, which is accessible to the believers through the book. The teaching of the Buddha leads to bliss, that means to liberation from suffering. The rainbow is the bridge through which bliss becomes available to the living beings. The same is true for the garment of the Buddha and the "garment" of his Speech, the book. The book, representing the Word of the Buddha, is covered by the garment, and so is the Body of the Buddha. Both the Body and the Word of the Buddha are the cause (*rgyu*) of bliss (*bde-ba*) for all living beings. Therefore, all that is touched (*reg*) by the garment, which, of course, also applies to anyone who touches the garment, will experience bliss. What immediately comes to mind in this context is the general custom of touching the cloth of a saintly person or touching the national flag. Both the saintly person and the flag are centres of power, centres of strength, from which strength can be gain

The Garment of the Buddha and his Word are also a symbol of one of the so-called Ten Perfections (*pha-rol-tu phyin-pa bcu*), the qualities that are indispensable for reaching the spiritual goal. The quality symbolised by the Garment is perseverance (*bzod-pa*). Without perseverance, it is not possible to pursue the long and troublesome path to liberation from suffering to bliss. If I myself wear the garment of the Buddha, it will provide me with the strength that is necessary to practise perseverance.

3. The Covers of the Book (Card no. 45)

The drawing shows a book between two wooden covers, wrapped in a "garment".

The ritual text reads as follows:

/ zung ´jug dam chos ´dzin pa kun bral yang /

---

by Tsong-kha-pa Blo-bzang grags-pa (1357-1419), part A of the following collection of recitations of the *rNam-rgyal grva-tshang*: *rNam-grva sngags-chog* (*=´Dir rNam- rgyal rgya-tshang-gi tshogs-´don rgyal-dbang bskal-bzang rgya-mtsho´i gsang-ba´i rnam-thar sogs nyer-mkho phyogs-gcig-tu bsdus-pa*), foll. 12r6-13v5:

/nyi-gzhon ´char-ka'i mdangs-ldan li-khri ltar/
/yid-´ong dmar-ser drva-bas khebs-pa yi/
/´dab-stong ge-sar rtse-na zla-gdan la/
/hrī-las byung-ba´i mgon-po tshe-dpag med/
/padmarāga´i **lhun-po dbang-po´i gzhus/**
/kun-nas klubs-pa ji-bzhin khyod-kyi sku/
/sna-tshogs gos-*dang nor-bu´i rgyan-mang-gis/*
/kun-nas mdzes-par-byas-la-phyag-'tshal-lo/ (12r6-7).

10 *Ibidem*.

/ thabs dang shes rab rjes su ´brel gyur pa´i /
/ nyi zla lta bu´i rten ´brel dgab bya ba /
/ phul bas skye bos zung ´jug thob par shog /
/ ye badzra pradznyā u pa ya a dhva ya āḥ hūṃ svāhā /

Although the holy Dharma of Coincidence I completely free from (wrong) views,
I offer these (book covers) that cover (the book) and which depend on each other like Sun and Moon,
Like Means and Wisdom depend on each other.
May the Living Beings through this attain Coincidence!
ye vajra prajñā upāya advaya āḥ hūṃ svāhā

The two book covers that cover (*dgab*) the book are compared with Sun and Moon (*nyi-zla*), which, on their part, symbolise Means and Wisdom (*thabs* + *shes-rab*), Male and Female. Means or active practice (*thabs; upāya* in the mantra) and Wisdom or discriminative awareness (*shes-rab; prajñā* in the mantra) are the two inseparable (*advaya* in the mantra) determining factors that bring about liberation from suffering. The interdependence (*rjes-su ´brel*) of these two factors is technically called Coincidence or Union (*zung-´jug*). This Coincidence or Union has the quality of a dharma (*chos*), that means the quality of a mental support for reaching a certain purpose, which in this case is liberation from suffering. The dharma of coincidence of Means and Wisdom is, of course, holy (*dam* [-*pa*]), this means that it is free from error, free from wrong views (*´dzin-pa kun-bral*). Through offering the book covers, all Living Beings (*skye-bo*) may attain Coincidence.

4. The Straps of the Book.

The drawing shows straps with buckles as well as the "garment" of the book.
The ritual text reads as follows:

/ spros pa du ma rab tu rgyas gyur kyang /
/ ye shes chen po ro gcig gyur pa ltar /
/ gleg(s) bam dag gi (text: gis) yo byad phul ba yis /
/ ´gro bas ye shes chen po rtogs par shog /
/ oṃ badzra pu sta ka bandha āḥ hūṃ svāhā / /

Although the various mental constructions are ever-increasing,
They result in the Great Knowledge, all having one and the same taste.

In the same way may, through my offering of these requisites (holding the books together),

May the living beings perceive the Great Knowledge!

oṃ vajra pustaka bandha āḥ hūṃ svāhā

The ever-increasing (*rab-tu rgyas*) mental constructions (*spros-pa*) are all elements comprising the phenomenal world, which is the source of suffering. The true nature of the worldly phenomena, however, is emptiness – the phenomena are, by nature, empty, they are an illusion. They are basically all the same, they all are empty or, as the text says, they are all of the same taste (*ro-gcig*). This is the Great Knowledge (*ye-shes chen-po*) behind the phenomena, which leads to nirvaṇa. When the phenomena that cause all suffering disappear, suffering ends, that means nirvāṇa is attained. The straps through which the book (*glegs-bam*) "becomes one" (*gcig-gyur*), like the "mental constructions" become one, "are of one and the same taste", holding together all the phenomena contained in the book and thereby transforming them into Knowledge, the "Great Knowledge," in a similar way as the Word of the Buddha, which results in liberation from suffering. The offering of the straps of the books is intended to remind the believers of the true nature of the phenomena. If the living beings (*´gro-ba*) offer the straps, they will perceive (*rtogs*) the Great Knowledge. The straps are called "requisites" (*yo-byed*) in the Tibetan text, whereas in the mantras they are designated as "bonds, straps of the book" (*pustakabandha*).

I know that it is not easy to understand Buddhist symbolism, and I hope that I have explained the ritual texts correctly. There can, however, be no doubt about the following:

The book is the symbol of the Word, of the Word of the Buddha. Word is one of the three aspects through which the Buddha makes himself accessible to mankind, or, more correctly, to all living beings suffering in the *saṃsāra*, in the cycle of existences. The other two aspects are the Body of the Buddha, represented by his image, and the Mind of the Buddha, architectonically represented by the *stūpa*.

1. The Buddha sits on a throne guarded by lions, the Lion Throne. Similarly, the Book, the symbol of the Word aspect of the Buddha, is also placed on the Lion Throne. The seat of the Buddha is not only protected by lions, it is also strong and indestructible like a *vajra*, a thunderbolt, a diamond. Therefore, the seat of the Buddha is also called *vajra-seat* (*vajrāsana*). The meaning behind the offering of the seat of the Buddha is that all living beings should strive for – and are capable of attaining – the

state of complete liberation from suffering, themselves becoming Buddhas, sitting undisturbed on a diamond seat.

2. The Buddha is the spiritual axis of the world. To touch his garment, which is also the “garment” of his Word aspect, the Book, means to obtain bliss, i.e. the state of nirvāṇa, the disappearance of suffering. The path to reach this goal is long and toilsome and thus requires perseverance. The garment, therefore, also symbolises the perfection of perseverance, which is one of the ten Buddhist perfections

3. The book covers symbolise the two forces contained in the book: Means and Wisdom. Means or practical method, representing the male, and Wisdom, representing the female, must be combined in order to attain liberation from suffering. If one of them is lacking, this goal cannot be reached.

4. The straps of the book, holding together all the phenomena explained in the book, demonstrate that all phenomena of this world are constructions of our mind and, therefore, not existing - they are empty. If one realises this, they are all the same, and to realise it means to attain Knowledge, which leads to nirvāṇa. Once one perceives the emptiness of worldly phenomena, suffering disappears, since there is nothing left that could cause suffering.

This is the symbolism of the Tibetan book as explained on the ritual cards of the Upper Tantric School of Lhasa.

Illustrations:

No. 1: Tibetan book in the possession of the author.

No. 2: Drawing by Namgyal Gonpo RONGE 1983, in *Ikonographie und Symbolik des tibetischen Buddhismus*. Teil A II: Die Sādhanas der Sammlung Ba-ri brgya-rtsa, Wiesbaden, 265.

Nos. 3a-3b: Ritual cards 265. of the Upper Tantric School of Lhasa.

The language nature of mythical mentality

NIKOLAY L. SUKHACHEV
Institute of Linguistics,
Russian Academy of Sciences – Sankt Petersburg

The article deals with the problem of the origin of language as the substratum of the mythical mentality including those of shamanic beliefs and rituals.

To comprehend the inner nature of mythical mentality, notably of the beginning of human culture and ancient superstitions, that is to solve the problem of human c o n s c i o u s n e s s in it coherency with the evolution of the *activity of symbolization* (or *language activity*). As all the cultural phenomena are based on these (the thinking and the speaking), I should to sum up mine understanding of the nature of language and thinking[1], which essence is accessible to our perception only in their mental context.

In other terms, I am going to lay down the general vision of *the origin of language*, and also of *the historical evolution of human speech*, which envelope and give voice to our mentality. To do it I am following the achievements of the French school of genetic psychology (J. PIAGET) as well as those of the Russian psychologists (L.S. VYGOTSKIY, A.N. LEONTJEV, A.R. LURIA). Summarizing the working hypotheses of the above cited question (concerning the origin of language) I may confirm that *increasing activity of symbolization was formed the human consciousness and the human beings himself*, and not at all the prehistoric man was "created" the earliest language.[2]

[1] For more details sea: SUKHACHEV 2007*a*; 2007*b*, especially p. 269-298. In my essays I try to expose the inherent character of language and ideation and their integrity in human consciousness. However in the "social times" (as French scolar F. BRODEL says), that is in historical perspectives both, the talking and the thinking become relatively independent in quality of the usual symbolical action as such and "pure" mental actions of homo sapiens.

[2] SOUKHATCHEV 2007a.: 264-268 and especially 267.

Consciousness (or Mentality) means *the highest stage of the expedient psychical activity*, notwithstanding the degree of reflection of the latter. Consciousness covers both *thinking* and *language*, and both in holistic and atomistic terms. We are dealing here with the activities, which are using signs (or symbols).

Sign (or *symbol*) is understood as a *psychic element of categorical nature*. The transformation from emotive signals (inherent to animals) to the purposeful usage of linguistic signs was a base for the appearance of consciousness and of a human being (*Homo sapiens*). Linguistic signs are in fact the basis of all the cultural symbols. However, various formal methods, used for the purely semiotic analysis, cannot contribute to our understanding of psychic nature of the linguistic signs. Within this approach the genesis of the phenomenon is categorically ignored.

Several definitions of shamanism are known, and these looks as followings: (1) shamanism is a form of *religion* among the peoples of Siberia, Northern areas, Far East and Central Asia, (2) which is also attested in Australia, Oceania, and both Americas; (3) a universal *early stage of religious belief*; (4) an *ideological system* rather then religion, or (5) a specific *type of culture* (RANK 1964: 21). The differences of opinions could be based on the differences between various shamanic traditions, or may be taking into consideration the shamanism as a phenomenon generally. It seems normal to consider the rites of selection of a shaman and his / her initiation, the clothes and accessories, rites of magic and rites of life, folk motives, etc. Shamanism is therefore viewed as somewhat erosed, and it is not infrequent when the whole concept is mystified. My paper is based on my personal experience of translating and providing the comments to M. ELIADE's "Shamanism and archaic Techniques of Ecstasy" (Paris, 1951; authorized English translations from French: 1964 and 1974). The statements "shamanism – is not a religion but…." once more switches the attention to the consciousness of those, belonging top a particular tradition.

The structure of the consciousness is such, that the more general "schemes of intellect" (J. PIAGET), do not deny, but rather *integrate* the previous experience of an individual, affecting and re-arranging the process of thinking. The speed of these instant changes does not allow to arrange them in a linear progression, as the different types of thinking do not presuppose transitional zones. Moreover they may co-exist in a given society, and even in a given individual (L. LÉVI-BRUHL), and may be reflected in various situations. However, in order to transform the consciousness, a human being has to estimate potential possibilities of thinking.

This task is carried out while adopting the already existing knowledge to the new situations. The states of consciousness, following each over, finally determinate the general tendency of the development of all the phenomena in *social time* (as the French scholar F. BRAUDEL has determined the human history).

The *Homo sapiens* has not changed morphologically since the time of its archaeological attestation, i.e. 40-35 thousands year ago. However, the "schemes of intellect", i.e. structure of consciousness was changing constantly. Psychologists speak of *affective* or *personal sense* from subjective contents of the word and its *signification* as a social phenomenon. Practically, the sense is identical with the object of the thought. In the evolution of the language the affective senses and the significations were both produced and apprehended spontaneously. *The pragmatic type of thinking allowed the sense to coincide with signification*. Only a change to *conscious reflexivity allows the personal sense to be differentiated from the latter*. This process practically coincides with the emergence of writing (ca. 5000 years ago). The semiotic and cognitive components of a language start drifting also nearly at the same time. In the historical time thinking becomes a separate sphere of activity. Sense and signification changed their places: *personal sense is formed on the basis of signification*, and their interrelationship may be *determined by the rules of logical thinking*.

The historical changes in the interrelationship between the sense and signification are practically ignored by the linguists and anthropologists. However, *a study of shamanism may correlate with a study of consciousness in its affected stage*. There are several studies of "shaman's illness" as well as the therapeutical aspects of shamanism, and the effects of certain shamanic techniques (cf. R. WALSH 1990, *The spirit of Shamanism.* Los Angeles). This approach is a consequence of considering ecstasy as the most important aspect of shamanism (as in ELIADE's work). This method, however, rather obscures the nature of shamanism (HAMAYON 1993; 1995). "Trance" and "ecstasy" are just the means to affect the objects of the ritual.

It is quite common to date shamanism back to the beginning of Neolith, or even Paleolith (cf. *Shamanism in Siberia* / Ed. by V. DIOSZEGI and M. HOPPAL 1996, Budapest). It is often seen as an early form of polytheism. It is true, that in certain shamanic traditions one may find pantheons of gods, although they are normally late and the cults themselves are borrowed. It is important that it reflects a different type of consciousness. In general

shamanism is different from the other rituals not by the functions or the degree of ecstatic experiences. The importance is found in the way they are all reflected in the consciousness.

The shamanic tradition kept intact the rudiments of *synpragmatic* way of thinking (the term introduced by A.R. LURIA (cf. his "The Language and the Consciousness", 1998, Moscow – in Russian) although not its earliest type). It should be observed that we find shamanism among the peoples who do not have their own systems of writing. If shamanism is to be considered as a form of religion, it seems impossible to find any correlation between it and the Bronze Age petroglyphs found in Siberia, which depict half human-beings, half beasts, and consider them shamans (cf. articles of A. HULTKRANZ and V. VOIGT in: *Acta orientalia*. T. 2. 1996, Budapest Fasc. 2-3). One can find the arguments both for and against these views. If we consider the half-beasts as parts of the magic ritual "capturing the beasts" (*Okladnikov Martynov* 1972: 209 – in Russian), then they may be a part of the rite in a wide sense. It may be viewed as reflecting the transition between syncretism of symbolic activities of the paleolithic hunters and polytheism of the neolithic agriculturists. There ar no reasonable grounds to think that "magic" must predate "animism" (J.G. FRAZER) or vice versa. The views of magic as an active force may have been achieved in the long way of ritualization and reflection on the emotional experiences of the pre-historic man. The basis for the magic as well as that of ecstatic techniques may be found in the principle *pars pro toto*, which was unconsciously elaborated in the epoch of Paleolyth. Later on it lead to a "natural zoomorphism", which proceeds anthropomorphism. It should be also observed that the archaic stages of polytheistic religions may combine both zoomorphic and anthropomorphic images.

Archaeological data allow to tracing the roots of magic. A.D. STOLYAR has found in the very well-known Paleolithic monuments certain specimen of the natural creativity of *Homo erectus* and natural models of *Homo neanderthalensis*, both being the roots of the so-called "primitive art". Here I mean the complexes of late Acheulian and early Mousterian (ca. 300-200 years ago), containing skeletons, bones etc. These artefacts, according to STOLYAR, were used by the local inhabitants to pre-view and entertain the difficulties of the hunting party. In the late Mousterian period (ca. 60-35 years ago) we find already real models of stuffed animals. This may reflect the beginning of a ritual attitude towards an animal. (cf. STOLJAR 1985: 173)

"Animalistic symbolism" leads to the beginnings of trade magic, based on the principle similar to *pars pro toto*. The rudiments of pre-historic

naturalism are traced in the animalistic rites and may be connected with shamanistic rituals. The nucleus is common: a rite reproducing the act of hunting, followed by an interaction with a model of an animal, and keeping of its symbol. (*Ibidem*: 177-178)

Because of its peripheral essence various shamanic traditions may reflect at least partially the "natural substratum", which became a basis for further influences of the more developed cultures. Therefore it is not possible to follow Eliade in his definition of shamanism as a cult of hunters and cattle-breeders, which was prior to the agricultural cults. However animalistic symbolism includes or more precisely envelops shamanistic traditions as well as all the similar primitive rites.

Bibliography

DIOSZEGI, V. and HOPPAL, M. (eds.) 1996, *Shamanism in Siberia*, Budapest.

ELIADE, M. (1951), 1974, *Shamanism and archaic Techniques of Ecstasy*. New York.

HAMAYON, Roberte 1993, "Are 'Trance', 'Ecstasy' and Similar Concepts appropriate in the Study of Shamanism?", *Shaman*, Vol. 1. N 2, 3–26.

_____ 1995, Pour en finir avec la «transe» et l'«extase» dans l'étude du chamanisme, *Etudes mongoles et siberiennes*. Cahier 26, 155–190.

LURIA, A.R. 1998, *Jazyk i soznanije* [Language and Consciousness], Moscow. OKLADNIKOV, A.P. and MARTINOV A.I. 1972, *Sjkrovishcha tomskih pisanits* [= Treasures of the Petroglyphs of Tomsk], Moscow.

RANK, G. 1964, "Shamanism as a Research Subject. Some Methodological View-points", *Studies in Shamanism*, Stockholm.

SUKHACHEV, N.L. 2007, *Ob ontologii i genezise jazykovogo znaka (semioticheskiy i ontologicheskiy aspekty)* [On the Ontology and Genesis of the Linguistic Symbol (Semiotical and Ideational Aspects)], *Obshchee i germanskoje jazykoznanie*: K pjatidesjatiletiju nauchnoy dejatel'nosti prof. V.M. Pavlova, ed. by N.L. Sukhachev. S.Petersburg, 258-284 (Acta linguistica Petropolitana. Transactions of the Institute for linguistic studies. Vol. III. Part 1).

SUKHACHEV, N.L. 2007, *Kontseptsija jazyka v evropejskoj filosofii* [Conceptions of Language in European Philosophy (Essays of G.W.F. Hegel, Ch.S. Pierce and M. Heidegger)]. St. Petersburg, (Acta linguistica Petropolitana. Transactions of the Institute for linguistic studies. Vol. III. Part 2).
STOLJAR, A.D. 1985, *Proishozhdenije izobrazitel'nogo iskusstva* [Origin of the Fine Arts]. Moscow.
WALSH, R. 1990, *The spirit of Shamanism*, Los Angeles.

The bride with the yoke: Interpretation of the Kauśikasūtra 76.11-13[1]

SHILPA SUMANT
Deccan College Post Graduate and Research Institute – Puṇe

Introduction

In this paper, I wish to shed light on a passage in the Kauśikasūtra (KauśS) dealing with a peculiar rite of purification for the bride with a yoke in the preliminaries of wedding ritual of the Atharvavedins. The sūtras explaining this rite are the KauśS 76.11-13. It appears that scholars have misunderstood these sūtras and consequently have misinterpreted the rite. Here, I propose to present a fresh translation of the sūtras concerned and discuss the purpose of the performance of this rite.

The KauśS deals with the nuptial ritual in its tenth chapter (kaṇḍikās 75 to 79). The preliminary rites of wedding are dealt with in the sūtras 75.1 to 76.14, the main marriage rites in 76.15 through 76.24, and the post-marriage rites in 76.25 till the end of the seventy-ninth kaṇḍikā, i.e. till the end of the chapter. The mantras employed by Kauśika in the wedding ritual are mostly from the wedding hymns 14.1 and 14.2 of the Śaunakasaṁhitā (ŚS).

1.1. The sūtras prescribing the rite with the yoke

This peculiar rite with a yoke which forms a topic of discussion in the present article, is a preliminary rite performed after the bridal bath. The purpose of performing this rite seems to be the purification of the bride. It is described in the KauśS 76.11-13.

The procedure of the rite in short is as follows: One person holds a yoke placed on the branch of a tree. The performer ties a piece of gold to

[1] I am indebted to Arlo GRIFFITHS for his useful comments on the earlier drafts of this paper.

the right side of the yoke-hole with a grass-blade. That piece of gold is made to touch the bride's forehead. Then he sprinkles water through the yoke-hole allowing it to pass over the bride's body, and collects this water in a pot placed below. The sūtras describing this rite are as follows:

> KauśS 76.11 : śākhāyaṁ yugam ādhāya dakṣiṇato 'nyo dhārayati /
> KauśS 76.12 : dakṣiṇasyāṁ yugadury uttarasmin yugatardmani darbheṇa vigrathya *śaṁ ta* iti lalāṭe saṁstabhya hiraṇyaṁ japati /
> KauśS 76.13 : tardma samayāvasiñcati /

1.2. The interpretation of the sūtras offered by scholars

The problem arises especially in the interpretation of the sūtra 76.12. It seems that most of our predecessors have misunderstood this particular sūtra and thus have offered a wrong interpretation, where they presupposed that the bride is to be tied to the yoke-hole with a blade of grass.

HAAS (1862:387) translates the sūtras concerned in the following manner:

> Ein Anderer legt dann ein Joch auf einen Ast, und hält es nach rechts (südlich). Drauf (sic!) bindet er (das Mädchen) an den rechten Tragebalken des Joches und an das linke Loch des Joches (wo der Tragebalken eingefügt wird?) mit einem Grashalm, legt (ihr) Gold auf die Stirne, und murmelt dazu: Zum Heil sei dir das Gold, das Wasser, der Pfosten und die Spalte des Wagens, zum Heil seien dir die hundertfach reinigenden Wasser, zum Heil mögest du dich mit dem Gatten vereinigen" 1, 40. Zugleich besprengt er dabei das Loch des Joches.

WHITNEY (1905:748) gives the note on the mantra ŚS 14.1.40-41 as follows:

> In Kauś. 76.12, the verse is muttered (according to paddhati, it and the following verse) while the bride is bound on the right yoke-pole and the left yoke-hole, and a piece of gold is fastened to her forehead.

PILLAI (1958:151) comments on the application of the stanza ŚS 14.1.40 in the following manner:

> The mantra is recited when a piece of gold is laid in the yoke-hole which is placed on the Darbha-ring already placed on the bride's head. The mantra is also used when the bride is bound to the right yoke-hole and the left yoke-hole and a piece of gold is fastened to her forehead after tying the Madugha Mani.

GONDA (1980:396) interprets the rite as follows:

> She is led out of her house with 14.1.20 (let Bhaga lead you...), bound to a yoke-hole in order to be purified with 40 (and 41) and 14.2.69; gold is fastened to her forehead, water sprinkled through the yoke-hole.

It seems that Kauśika's complicated formulation of this particular sūtra 76.12 has made the scholars think that the bride is actually tied to the yoke-hole. Instead, we arrive at the correct interpretation of the rite, by construing the sūtra in a proper manner as follows:

> dakṣiṇasyāṁ yugadury uttarasmin yugatardmani hiraṇyaṁ darbheṇa vigrathya lalāṭe saṁstabhya *śaṁ ta* iti japati / – On the right yoke-end[2] in the left yoke-hole, having tied [a piece of] gold with a grass-blade and having fastened [it] on [bride's] fore-head, he murmurs *śaṁ te* (ŚS 14.1.40), "[Let the gold be] auspicious for you".

Probably scholars thought that there should be two separate objects for two absolutives in the sūtra, *vigrathya* and *saṁstabhya* and since only one object *hiraṇyam*, a piece of gold, is mentioned in the sūtra, they might have imagined the second object as 'bride'! It would have been absolutely justifiable to supply such a word, if Kauśika would have intended that and if this idea of tying the bride to the yoke-hole with a blade of grass would have been actually in practice in the Atharvavedic tradition.

It seems that the scarcity of the commentaries on the KauśS is the reason for such misinterpretation by the scholars. The only existing commentary on the text, the Dārilabhāṣya is running upto the kaṇḍikā 48, that implies, is not available for this section of the text. However, if we examine the available ancillary literature of the Atharvavedic tradition, we arrive at the correct interpretation of the sūtra. The practice of tying a piece of gold in the yoke-hole and making it touch the bride's forehead, pouring water through the yoke-hole over that piece of gold and letting it flow down towards the bride, who is sitting below the yoke, have continued in the Atharvaveda tradition and have found a place for discussion in the ancillary texts as well.

1.3. The description of the rite in the ancillary texts of the Atharvaveda tradition

First, I present below the concerned passages from the ancillary texts based on the KauśS.

---

[2] For the technical terms of various parts of the yoke, see SPARREBOOM 1985.

Keśava, in his Kauśikapaddhati,[3] while commenting on the KauśS 76.11-13 renders:

> lalāṭapradeśe *śaṁ te hiraṇyam* iti dvābhyāṁ yugacchidre hiraṇyaṁ darbheṇa baddhvā tata udakaṁ chidreṇāvasiñcati tūṣṇīm / – With the two stanzas [beginning with] *śaṁ te hiraṇyam* (*ŚS* 14.1.40-41), "[Let] the gold [be] auspicious for you", [making touch] [a piece of] gold on [the bride's] fore-head, having tied [it] in the yoke-hole with a blade of grass, [he] lets the water flow down over it without recitation of a stanza.

The Saṁhitāvidhivivaraṇa ms.[4] preserves the text of the Ātharvaṇīyapaddhati,[5] which is a paddhati based on the KauśS. It explains the rite on folio 25v through lines 1-3, in the following manner:

> varaś cāgatya vedyām upary uttarasyāṁ yugachidreṇa hiraṇyaṁ darbheṇa vigrathya[6] yugachidreṇa[7] madhye nītvā / *śaṁ te hiraṇyam* iti dvābhyāṁ lalāṭe saṁstabhya udakenāvasiñcati / – The bridegroom comes to the northern side on the *vedi*, ties [a piece of] gold with the yoke-hole by a blade of grass and places [it] inside the yoke-hole. With the two stanzas [beginning with] *śaṁ te hiraṇyam* (*ŚS* 14.1.40), "[Let] the gold [be] auspicious for you", fixes it on the fore-head [of the bride and] sprinkles down with water.

The Daśakarma,[8] yet another ritual manual in the Śaunaka tradition, based on the KauśS, continues to describe on folio 40v, lines 5-6, this rite in the same manner as the preceding treatises:

> uttarasyāṁ yugachidreṇa hiraṇyaṁ[9] darbheṇa vigṛhya *śaṁ ta* iti lalāṭe saṁstabhya udakenāvasiñcati / – On the northern side, having tied [a piece of] gold with the yoke-hole with a blade of grass, having fixed [it] on the fore-head [of the bride] with *śaṁ te* (*ŚS* 14.1.40), "[Let the gold be] auspicious for you", sprinkles down with water.

---

[3] The Kauśikapaddhati of Keśava is an exegetical text available on the entire sūtra. A critical edition of this text was published in 1982 by Tilak Maharashtra Vidyapeeth.

[4] BORI 10/1870-71.

[5] The Ātharvaṇīyapaddhati is not published till this date. BLOOMFILED, in his edition of the KauśS, has quoted extracts from this text and in the introduction (1889:xiv), has given information about its two mss.

[6] The ms. reads *vikṛthya*. BLOOMFIELD (1889:203, fn. 13) also reports the variants *vikṛthya* and *vikrathya*. I suggest here the reading *vigrathya* already exiting in the sūtra and translate accordingly.

[7] The reading here seems to be corrupt due to the prior existence of this word with instrumental ending. Here locative *yugachidre* would be a convenient emendation.

[8] BORI 153/1879-80. See BLOOMFIELD (1889:xiv) for the information of this ms.

[9] The ms. reading is *hiraṇya*.

The Paippalāda[10] school of the Atharvaveda also preserves this peculiar rite in the similar manner as its sister school, the Śaunaka. The sūtra text of the Paippalāda school is not available. The Paippalādins make use of a paddhati-text named Karmapañjikā[11] for conducting the domestic rites. The text explains the rite in the following manner:

> tataḥ kartā *yugaṁ yoktram* ity ṛcā kaṁ cid brāhmaṇaṁ yugam ānetuṁ preṣayaty ekaśrutyā / sa yugam ānayitvā varasya paścimapradeśe yugam uttarapravaṇaṁ dhārayitvā / yugasya vāmabhāge audumbarīmethīm uttarachidre[12] prakṣipya sthīrīkṛtya / tataḥ kartā dīrghakuśayugalena suvarṇaṁ baddhvā yugasya dakṣiṇasyāṁ yad uttaraṁ chidraṁ tasmin suvarṇam ālambya vāmahastena kuśapatrāgraṁ dhṛtvā dakṣiṇahastenodakumbhād udakaṁ gṛhītvā vaivāhikagaṇena praty ṛcaṁ yugasyādhaḥsthitāṁ kanyām abhiṣiñcati / yugachidre sa darbhopari patad udakaṁ[13] yathā suvarṇam āplāvya kanyopari patati tathā kṛtvābhiṣiñcati / – The performer then sends forth some *brahmin*, to bring a yoke with a single accented stanza *yugaṁ yoktram*.[14] He, brings the yoke and places it to the west side of the bridegroom, holds [it] towards north. He inserts an *Audumbara*-stick to the left side of the yoke, into the left yoke-hole and makes [the yoke stand] firm. Then, the performer, ties [a piece of] gold with two long blades of grass and fastens it into the left hole to the right side of the yoke. He holds a tip of grass-blade with the left hand and takes water from the water jar with the right hand. With the

---

[10] The Paippalāda is a living tradition of the Atharvaveda, the followers of which reside in the eastern Indian state of Orissa. The Śaunaka tradition on the contrary, though having produced ample ancillary material, has now become extinct in almost all parts of India. For the importance and present status of studies regarding Paippalāda Tradition, cf. GHOSH (2002:3ff.).

[11] A critical edition of this text based on five mss. is currently under preparation by this author in collaboration with Arlo GRIFFITHS. For description of the mss. of the Karmapañjikā, cf. GRIFFITHS (2007b:144). A small portion of the *Vivāha* (Nuptials) section has been published as GRIFFITHS 2007a. The complete *Vivāha* section of the text, edited provisionally, finds a place in the appendix of my unpublished thesis.

[12] The mss. read *audumbarīmethy uttarachidre.*

[13] The mss. read *pataty udakaṁ.*

[14] The stanza mentioned here, peculiar to the Paippalāda tradition, is not attested elsewhere. The *sakalapāṭha* of the stanza is given at p. 171 of the Paippalādavivāhādi saṁskārapaddhati, a text composed by Paṇḍita Umākāntā PAṆḌĀ based on the ritual manual named Karmasamuccaya. The stanza is as follows: yugaṁ yoktram ānaya saubhāgyāya svastaye / yathemau suprajasau syātāṁ daṁpatī manuvat kṣitau // – "Bring the yoke and the rope of the yoke for good fortune, for well-being. So that may this couple be the one having good progeny, just as Manu on the earth.î

> [recitation of] *Vaivāhikagaṇa*,[15] stanza by stanza, he sprinkles [it] on the bride who is sitting under the yoke. He sprinkles water flowing over the grass-blade into the yoke-hole, in such a manner that makes [it] flow over [that piece of] gold and flows down on the bride.

Thus, it is clear from the above description in the ancillary texts of both Śaunaka and Paippalāda schools of the Atharvaveda, that the bride is not tied to the yoke. A piece of gold is to be tied into the yoke-hole with a blade of grass.

1.4. A fresh translation of the sūtras

With this sufficient background, may I now present my translation of the *sūtras*:

> KauśS 76.11: śākhāyaṁ yugam ādhāya dakṣiṇato 'nyo dhārayati / – Having placed a yoke on a branch, another [person] holds it to the right side.
>
> KauśS 76.12: dakṣiṇasyāṁ yugadury uttarasmin yugatardmani darbheṇa vigrathya *śaṁ ta* iti lalāṭe saṁstabhya hiraṇyaṁ japati / – On the right yoke-end, in the left yoke-hole having tied [a piece of] gold with a grass-blade and having fastened [it] on [the bide's] fore-head, he murmurs *śaṁ te* (ŚS 14.1.40), [Let the gold be] auspicious for you" [over it].
>
> KauśS 76.13: tardma samayāvasiñcati / – At the same time [he] sprinkles the yoke-hole.

2. The nuptial rite with the yoke in practice

It is worth mentioning here that, apart from the Atharvaveda tradition, quite a similar nuptial rite with a yoke has been prescribed in other Vedic traditions as well.[16]

The presence and employment of the yoke in the wedding ritual plays an important role amongst various tribals throughout contemporary India.

[15] This group of mantras contains ten stanzas including the one *śaṁ te hiraṇyam*, which is PS 18.4.9. The mantras in the gaṇa are given in the Paippalādavivāhādi saṁskārapaddhati, p. 171 ff. Other traceable stanzas here are PS 18.4.10, 18.5.1, 18.4.4 and 5. This portion of the Paippalādasaṁhitā is yet to see the light of the day. I have used a photocopy of the hand-written press copy of the Nuptial hymns, kindly made available to me by Dipak BHATTACHARYA and the electronic text of the Saṁhitā prepared by Arlo GRIFFITHS.

[16] Cf. ĀpGS 2.4.8; KāṭhGS 25.8 and MāGS 1.10.5-7. It is also interesting to mention here that WINTERNITZ (1892:44), while commenting on the rite mentioned in the ĀpGS, cites examples from the marriage customs in the Indo-European societies where a yoke of a wagon plays an important role.

Amongst the Asuras, a tribe of iron-smiths in Madhya Pradesh, a yoke is placed in front of the door of the house. The bride and the bridegroom sit on the grass bundles placed on the two ends of the yoke. An elderly person sprinkles water on them and then they go inside the house. This ceremony certainly contains traces of the purification ceremony of the bride with the yoke.

The bath of the bridal pair under the plough-yoke is a significant feature in the wedding ritual of the Dolars, a tribe originally from Madhya Pradesh which is also found in Andhra Pradesh and Orissa. The bride and the bridegroom sit at the two ends of the yoke facing east and water is poured on them by the village girls.

Amongst the Parhiyas, a tribe residing in the states of West Bengal, Bihar, Uttar Pradesh and Madhya Pradesh, in the preliminary rites of the wedding ceremony, the bride and the bridegroom take a bath sitting on a yoke.

Among the Dohar Chamars of Narsinghpur in the central parts of India, the bride and the bridegroom are seated on a plough-yoke while the marriage ceremonies are performed.[17]

3. The purpose of the rite with the yoke

Due of the presence of the yoke in this rite, one might think that as two animals tied to the two ends of the yoke carry out the same job of pulling the cart, similarly, the married couple, hereafter joined together, jointly performs the household duties. The yoke may be taken as a symbol of permanent union between the husband and the wife. But at the same time one must keep in mind that the bridegroom does not actively participate in this rite. Moreover, neither the bride nor the groom is tied to the yoke, neither jointly nor separately, neither physically nor symbolically.

It seems that the motive behind the performance of this rite is the purification of the bride before wedding. Gold, Waters, the yoke-hole mentioned in the *mantras*[18] that are to be recited in this rite, seem to be

[17] Cf. CHATTERJEE (1978:277). For more examples of the existence of the yoke in the wedding rituals of various tribals in India, cf. APTE (1982:279ff, 386).

[18] These mantras are ŚS 14.1.40: śáṁ te híraṇyaṁ śám u santv āpáḥ śáṁ methír bhávatu śám yugásya tárdma / śám ta ā́paḥ śatápavitrā bhavantu śám u pátyā tanvaṁ sáṁ spṛśava// – "Indeed, the gold be auspicious for you, auspicious be the waters, auspicious be the post, auspicious the hole of the yoke, auspicious for you the waters having a hundred cleansers. For aupiciousness, mingle yourself with your husband." and ŚS 14.1.41: khé ráthasya khénasaḥ khé yugásya śatakrato/ apālā́m indra tríṣpūtvā́kṛṇvoḥ sū́ryatvacam //

the means of purification, that bring about auspiciousness by removing the impurity. There is no doubt that Gold[19] and Waters[20] are means of purification. Yoke or yoke-hole, to be precise, mentioned in the mantras along with gold and water has to have the same purpose. Apālā,[21] referred to in the second mantra, was a maiden who had passed her marriageable age. She praised Indra (ṚV 8.91) and acquired the sun-skin in place of her diseased skin as Indra pulled her through the yoke-hole for three times. It appears from the last stanza of that Ṛgveda hymn that she enjoyed intercourse with Indra, in short acquired marital happiness. Thus, the presence of the yoke in the preliminaries of the wedding ritual can be explained. The clear intention behind the employment of the Apālā-stanza and the yoke in this rite seems that, the bride, just like Apālā, should be freed from all her impurities and should get a shining golden complexion like the sun and should get all happiness in her marital life. The gold is often associated with the sun.[22] The idea of tying gold in the yoke-hole, symbolizing the sun in the sky (*Kha*), is for the purpose of transferring the luster of the sun or gold to the bride.[23] Thus, it is clear that this rite, in the preliminaries of the Nuptial ritual is for removing the impurities of the bride and making her fit for the wedding ritual, that follows after this rite. The rite appears to be an archetype of the contemporary *Haḷad* ceremony in the Nuptials in Maharashtra, where turmeric is applied to the bride before wedding. The resemblance of yellowness of the sun, gold and turmeric is crystal clear.

"O Śatakratu [having hundered-fold power], in the hole of the chariot, in the hole of the cart, in the hole of the yoke, having thrice purified Apālā, O Indra, [you] made her sun-skinned.î

[19] On gold as a means of purification, see GONDA (1991:30).

[20] On water as a means of purification, see GONDA (1980:281).

[21] For various interpretations of the Apālā hymn, see Hans-Peter SCHMIDT (1987); Von SCHÖDER (1908).

[22] GONDA (1991) on the association of gold with the Sun says: "Being intrinsically luminous, yellow and seeming to shine with a light of its own, gold is often associated with the sun and sunshine. Since its discovery it has been the sun's metal."

[23] Cf. DANGE (1967), where the author says that the gold is the symbol of the sun. There is a belief that water flowing over a piece of gold resembles sun-water that has the power to transfer the luster of the sun to a person who is coming in contact with that water. Also cf. KRISHNALAL (1970:45). On the use of gold in the rituals, cf. JOSHI (1969:251), where it is proposed that since Vedic times Gold is regarded as the symbol of brilliance or that of the Sun who removes darkness. And as darkness is supposed to be full of evils the presence of sun is symbolized in the rituals by employment of gold with a hope to drive away and have protection against evils.

In the second place, we may think that this was a puberty rite in its origin and later on, formed a place in the marriage ritual before the actual performance of the main marriage rites. There is a reference to Apālā in the stanza employed in this rite. Von SCHRÖDER (1908:235) thinks that the Apālā-hymn is a puberty spell, which appropriately ends with a ritual purification of the female body for sexual, marital union.[24] The water passing on the gold resembles *śukra*, the semen and the yoke-hole is a symbol of vagina, the act being thus, a symbol of sexual union. Further, it may also be said that there is a trace of some agricultural rite here with the employment of the yoke. The yoke is supposed to be a symbol of fertility.[25] The association of sexual union with agriculture is universal. The natural productivity is viewed in terms of human productivity. There is a universal belief that the sexual act assists the promotion of an abundant harvest.[26]

---

[24] DANGE (1966:196) also expresses a similar view that the ritual, in which this Apālā-hymn was originally used, was meant for a girl who was about to attain puberty, with an expectation of a puberty free of any disease. The girl in this peculiar state of life is a *nagnikā* i.e. a girl who is yet to attain maturity, and has to be favored by the divine fluid prior to her marriage. DANGE (1979:44) also thinks that the bride, moreover has to be blessed by the sun-fluid, indicating the Sun as the divine seeder. This is done by letting fall on her head, the water from the yoke-hole or chariot-wheel having a piece of gold tied inside. This hole and the piece represent the sun. The water is that sun-fluid by which the bride is lustrated. The sun here comes as the cosmic seeder prior to the mortal husband taking her for wife. He elsewhere (1966:200) expresses that the hymn of Apālā appeared to imbibe a ritual for unmarried and married women in which Indra is to be propitiated. In the case of the married but sexually unhappy ladies it is likely that the belief in the 'foreign seed' prevailed in the ritual; while in the case of maidens some representative of Indra was worshipped with Soma, *dhānā* (fried grains) and *karambha* (flour mixed with curds). In both the cases Indra was invoked to bestow feminine fullness and happy married life. Also, refer to footnote 13, for the stanza *yugaṁ yoktram* mentioned in the KP. There also it is implied that the yoke brings about progeny to the newly married couple through their union.

[25] APTE (1982:422) informs that in the Baiga tribal songs in Andhra Pradesh, it is imagined that the male organ is like the shape of the plough. It is worth noting that in Andhra Pradesh the plough is fashioned in such a way that it can be used as a yoke. Further, the plough goes into the earth before seed is planted.

[26] FRAZER (1963:335) cites many examples where sexual union is accompanied with the sowing the seeds in the field. He concludes: At present day it might perhaps be vain to look in the civilized Europe for customs of this sort observed for the explicit purpose of promoting the growth of vegetation. But ruder races in other parts of the world have consciously employed the intercourse of the sexes as a means to ensure the fruitfulness of the earth; and some rites which are still, or were till lately, kept up in Europe can be reasonably explained only as stunted relics of a similar practice.î

References

(ĀpGS = Āpastambagṛhyasūtra) *The Āpastambīya Gṛhyasūtra with Extracts from the Commentaries of Haradatta and Sudarśanārya.* ed. by M. WINTERNITZ. Vienna, 1887.

APTE, Usha 1982, *Vedic Hindu and Tribal Marriage. A Study in Culture-change.* Hyderabad: Aware.

BLOOMFIELD, Maurice 1889 (1972), *The Kauśikasūtra of Atharvaveda with Extracts from the Commentaries of Dārila and Keśava*. Delhi: Motilal Banarasidass.

CHATTERJEE, Chanchal Kumar 1978, *Studies in the Rites and Rituals of Hindu Marriage in Ancient India.* Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.

DANGE, Sadashiv Ambadas 1966. "Mahānagnī and Apālā". In: *VSMV*, 186-210.

_____ 1967, "Sūryajala". In: *Navabhārata*, 21(2), 32-39. (In Marathi).

_____ 1979, *Sexual Symbolism from the Vedic Ritual*. Delhi: Ajanta Publications.

FRAZER, James George 1963. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York: Macmillan (first edition London 1890).

GONDA, Jan 1980, *Vedic Ritual. The Non-solemn Rites.* Leiden: E.J. Brill (Handbuch der Orientalistic).

_____ 1991, *The Functions and Significance of Gold in the Veda*. Leiden: Newyork, KØBehavn, Köln: E. J. Brill.

GRIFFITHS, Arlo 2007a, "Tumburu: A Deified Tree". In: *Bulletin dí tudes Indiennes* 22-23, (2004-2005). 249-264.

_____ 2007b, "Ancillary Literature of the Paippalāda School: A Preliminary Survey with an Edition of the Caraṇavyūhopaniṣad". In: *The Atharvaveda and its Paippalādaśākhā*. Arlo GRIFFITHS and Annette SCHMIEDCHEN (eds.) Aachen: Shaker Verlag. 141-193.

HAAS, E. 1862, "Die Heiratsgebrauche der Alten Inder, nach den Gṛhyasūtra". In: *Indische Studien* V, 267-412.

JOSHI, Sanjeevani 1969, "Gold in Hindu Saṁskāras". In: *SP, AIOC*, 25th Session (Poona: BORI), 251-252.

KANE, Pandurang Vaman 1941 (1997), *History of Dharmaśāstra. (Ancient and Mediaeval Religious Rites and Civil Law)*. Vol. 2 part 1, Pune: BORI.

(KāṭhGS = Kāṭhakagṛhyasūtra) *The Kāṭhakagṛhyasūtra with the Extracts from Three Commentaries, an Appendix and Indexes* ed. by W. CALAND. Lahore, 1925.

(Keśava's Kauśikapaddhati) *Keśava's Kauśikapaddhati on the Kauśikasūtra of the Atharvaveda* ed. by LIMAYE, V.P., R.N. DANDEKAR and others. Pune: Tilak Maharashtra Vidyapeeth, 1982.

KRISHNALAL 1970, *Gṛhyamantra Aur Unakā Vinniyog*. Delhi: National Publication House. (In Hindi).

(MāGS = Mānavagṛhyasūtra) *Das Mānava-gṛhya-sūtra* ed. by Friderich KNAUER. St. Petersburg, 1897.

PAṆḌA, Umākānta 2000, *Paippalādavivāhādisaṁskārapaddhati*. Balasore.

PILLAI, P.K. Narayan 1958, *Ṛgvedic Mantras in the Marriage Ceremonies*. Trivandrum: The Travancore Devaswom Board.

PS = Paippalādasaṁhitā. See footnote 14.

(ṚV = Ṛgvedasaṁhitā) *Ṛgvedasaṁhitā Sāyaṇabhāṣyasametā.* ed. By C. G. KASHIKAR. 5 Vols. Pune: Vaidika Saṁśhodhana Maṇḍala. 1933-46.

SCHMIDT, Hans-Peter 1987, *Some Women's Rites and the Rights in the Veda*. Poona: BORI.

SCHRÖDER, Leopold von 1908, "Das Apālālied". In *WZKM,* 22, p. 223-244.

SPARREBOOM, Max 1985, *Chariots in the Veda*. Leiden: Brill.

(ŚS= Śaunakasaṁhitā) *Atharvaveda (Śaunaka) with the Pada-pāṭha and Sāyaṇācārya's Commentary Edited and Annotated with Text-comparative Data from Original Manuscripts and other Vedic Works* by VISHVA BANDHU. 4 Vols. Hoshiarpur:VVRI. 1960-62.

SUMANT, Shilpa 2007, *Vivāha: The Development of the Ritual from Saṁhitā to Prayoga in the Atharvaveda Tradition.* A thesis submitted to Tilak Maharashtra Vidyapeeth, Pune. Unpublished.

WHITNEY, William Dwight 1905, *The Atharva-Veda Saṁhitā: Translated with a Critical and Exegetical Commentary. Revised and brought nearer to Completion and Edited by Charles Rockwell LANMAN*. Vol. 1 and 2 Cambridge.

WINTERNITZ, Moriz 1892, "Das Altindische Hochzeitsrituell nach dem Āpastambīya Gṛhyasūtra und Einigen Anderen Verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den Übrigen Indogermanischen Völkern". In: *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Band 40, Wien.

J.F. Rock and the study of Naxi rituals

HARTMUT WALRAVENS
State Library – Berlin

When rituals in China are the topic, one usually thinks of Buddhism, Mahâyâna Buddhism as practised in a large part of the country, or Vajrayâna, the Tibetan form of it, often called Lamaism, that is common in Central Asia but is also known in the Wutaishan (Shanxi) and Jehol (Chengde) where the Emperor had several temples built next to his summer residence Bishu shanzhuang. Only in recent years also Taoist rituals have become an object of more intensive study; the current great interest in Naxi rituals which show influences of the pre-Buddhist Bon religion, is owing to the pioneering work of Joseph F. ROCK (1884-1962) who arrived as a botanical explorer in Lijiang, Yunnan, and liked it so much that he was planning to stay for good. The Lijiang xueshan was an excellent botanical hunting-ground, and the mountains reminded him, perhaps, of his Austrian homeland.

Joseph F. ROCK[1] grew up in Vienna where his father was an employee in the palace of Count Potocki. Young ROCK had some idea of becoming a priest or missionary and had a strong interest in the Chinese language but then he went on an adventurous trip through the United States. In Hawaii the intelligent young man taught himself botany and eventually was appointed professor of systematic botany at the College of Hawaii. But the islands were too small a territory for him – he became a collaborator of the US Department of Agriculture, Harvard University and the National Geographic

[1] For biographical information see: CHOCK, Alvin K.: J.F. Rock, 1884-1962. *Taxon* 12.1963,89-102, portrait; SUTTON, Stephanne B. 1974: *In China's border provinces: The turbulent career of Joseph Rock, botanist-explorer.* Illustrated with photographs. New York: Hastings House, Führer, Bernhard 2001: *Vergessen und verloren. Die Geschichte der österreichischen Chinastudien.* Dortmund: Projekt Verlag (Edition Cathay 42.), 189-197.

Society and went on several botanical collection trips to South East Asia and China. The results were tens of thousands of botanical specimens and almost 2000 bird skins. He never got married, and loved his life in Yühu, a village near Lijiang, where his former residence is now maintained as a museum. When life for a foreigner became difficult there he left (1948) and stayed for a few years in Kalimpong, hoping for an opportunity to return. During his stay in Lijiang he became deeply interested in the life, language and religion of the Naxi. He learned the Naxi language, improved his command of Chinese and acquired some knowledge of Tibetan, in order to be able to study the sources. He also assembled a large library on the subject (now in the University of Washington Library, Seattle). Last not least, he was smitten by the pictographic script which the Naxi dtombas (priests, sorcerers) used for the manuscripts which recorded their rituals. So he amassed about 10,000 of these, all of which found their way later into public and private collections in the United States and Europe. It turned out that the manuscripts did not give the full text of the rituals, and so ROCK could not sit down and just "translate" them. He worked with experienced *dtombas* who chanted the rituals on the basis of the manuscripts which served as kind prompt-books, and explained them. When the work of ten years was sunk by a Japanese fighter plane, ROCK was indefatigable – he started again, but this time work progressed faster. Owing to the support of Harvard University, the Anthropos Institute and the Italian Indologist and explorer Giuseppe TUCCI a large amount of ROCK's Naxi materials was published, including his encyclopaedic Naxi-English dictionary.

ROCK was a great traveller, not only regarding his expeditions and plant hunting trips. He must have had a fabulous memory because more often than not he did not have access to his voluminous library, and in spite of clerical help from people like René von NEBESKY-WOJKOWITZ[2], and his botanical "back office" (Egbert H. WALKER [1899-1991] in Washington, D.C., U.S. National Museum) it is truly astounding to see the work of this jet set scholar.

Rock was an acknowledged systematic botanist, and he is justly credited the second father of Hawaiian Botany (the first one was Wilhelm

[2] This promising young Austrian ethnologist passed away prematurely. See J. W. de JONG: René von Nebesky-Wojkowitz, 29.6.1923-9.7.1959. *Indo-Iranian Journal* 3.1959, 306-9; Etta Becker-Donner. René Nebesky-Wojkowitz. *Archiv für Völkerkunde* 14.1959, 1-3.

HILLEBRAND[3]). His *Ornamental Trees of Hawaii*[4] is still a classic, to quote just one title.

ROCK was responsible for the introduction of a large amount of botanical species, and a few hundred of them were named after him. He found the seeds of the Chaulmoogra tree[5] (Hydnocarpus Kurzii) which yielded a much needed cure for lepra. And he is still well-known in the Rhododendron and peony communities. He also collected a large number of birds for the Museum of Comparative Zoology of Harvard University, without, however, specializing as an ornithologist.[6]

ROCK's ethnological reputation is the result of his work on the Naxi whose pictographic manuscripts caught his fancy early on[7]. They are now in the possession of an American private collector, the Library of Congress, Harvard-Yenching Library, the Berlin State Library, and other institutions. A catalogue of the Berlin holdings was prepared by Rock himself just before he passed away.[8]

It seems that ROCK was particularly fascinated by the religious side of Naxi life and traditions, partly, certainly, because of the manuscripts, but perhaps also because he himself had such a strong religious interest as a boy. As an adult he often complained about the missionaries in China and made them responsible for many a bad situation. Additional motivation may have come from the fact that there were few Naxi specialists left who

---

[3] 1821-1886, author of *Flora of the Hawaiian Islands.* New York, London 1888. XCVI.

[4] *The ornamental trees of Hawaii.* By Joseph F. Rock, Botanist of the College of Hawaii, Consulting Botanist of the Board of Commissioners of Agriculture and Forestry, author of *The indigenous trees of the Hawaiian islands*. With seventy-nine photo-engravings and two color-plates. Published under patronage. Honolulu, Hawaii 1917. V, incl. 79 pl., 1 col. pl.

[5] *Hunting the chaulmoogra tree*. By J.F. Rock, agricultural explorer of the Office of Foreign Seed and Plant Introduction, Bureau of Plant Industry, U.S. Department of Agriculture. Illustrated with photographs by the author. *National Geographic Magazine* 41.1922, 242-276, 39 pl, 1 map.

[6] Birds collected by Dr. Joseph F. Rock in Western Kansu and Eastern Tibet. By Outram Bangs and James L. Peters 1928, *Bulletin of the Museum of Comparative Zoology at Harvard College* 68, 311-381.

[7] His earliest papers on Naxi books are: The origin of the Tso-la books, or books of divination of the Na-khi or Mo-so tribe. [By] J. F. Rock 1936, *Journal of the West China Border Research Society.* 8, 39-52, 6 ill., 1 pl.; Nichols Mo-so manuscript of the American Geographical Society. / Joseph F. Rock. *Geographical Review.*27.1937, 229-239, 4 ill.

[8] *Na-khi Manuscripts.* Part 1-2. Edited by Klaus J. Janert. Compiled by Joseph Francis Rock† Wiesbaden: Franz Steiner 1965. XVII, 196 p., 1 col. pl., 32 b/w pl.; VI, 197-485, 1 col. pl., 5 b/w pl. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland.7, 1-2)

were able to interpret the manuscripts, and the clock was ticking, so to speak.

ROCK was excellently qualified for his enterprise:

– As a scientist he was fact-oriented

– He studied and described the habitat

– He studied and translated the historical records in Chinese and Tibetan

– He interpreted the Naxi mss. with the help of dtombas

– He documented what he saw in excellent photographs.[9] We owe him a large number of pictures of the Naxi, their environments and culture. He also shot a few short movies.

– He managed to interest other people and institutions in Naxi culture, e.g. Harvard University, Library of Congress and Johannes SCHUBERT[10] in Leipzig.[11]

The present writer became interested in ROCK when he looked at ROCK material in some depositories around the world. As the authoritative list of his publications was hidden in the Newsletter of the Hawaiian Botanical Society[12], a quick decision led to a volume of Rock materials, including a revised bibliography. A volume on ROCK's trip to the Amnye Machhen followed, and since then the Austrian Academy of Sciences supported the publication of two volumes of ROCK correspondence.[13] The next project

---

[9] See the exhibition catalogue: Michael ARIS: *Lamas, princes, and brigands*: Joseph Rock's photographs of the Tibetan borderlands of China. With the assistance of Patrick Booz, and contributions by S.B. SUTTON and Jeffrey WAGNER 1992, New York: China Institute in America. 144 p. (Review in *Monumenta Serica* 41. 1993, 400-401).

[10] 1896-1976, Librarian and later professor at Leipzig University. See Eberhardt RICHTER: Johannes Schubert (1896-1976). *Namhafte Hochschullehrer der Karl-Marx-Universität Leipzig* 5. 1984, 66-74, portrait; H. WALRAVENS: Briefwechsel Johannes Schuberts mit Ernst Schäfer und Bruno Beger. *NOAG* 175-176. 2004, 165-224.

[11] Johannes SCHUBERT 1949, Na-khi Piktographie. *Buch und Papier.* Leipzig, 114-142; Siegbert HUMMEL 1960, Die Bedeutung der Na-khi für die Erforschung der tibetischen Kultur. *Monumenta Serica* 19, 307-334. – Virginia HARRISON (later: de ZAYAS) in Heronmere (USA) acquired about 4,000 mss. from ROCK.

[12] 1963, 10-13.

[13] See: H. WALRAVENS: Joseph Franz Rock (1884-1962) – Sammler und Forscher. Eine Übersicht. *Jahrbuch Preußischer Kulturbesitz* 29.1992, 241-260.

Revised version:

Joseph Franz Rock (1884-1962). Sammler und Forscher. Eine Übersicht. *OE* 38.1995, 209-237.

Joseph Franz Rock (1884-1962): *Berichte, Briefe und Dokumente des Botanikers, Sinologen und Nakhi-Forschers.* Mit einem Schriftenverzeichnis. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2002. 452 p. (VOHD Supplement. 36.)

Joseph Franz Rock: *Expedition zum Amnye Machhen in Südwest-China im Jahre 1926*.

is ready for the press – ROCK's never published Plant geography of NW and SW China, originally prepared for the Royal Horticultural Society in London (1953).

ROCK may be justly considered the father of Naxi Studies. During his time only a travelling art student became interested in the matter – Li Lincan – who in the course of time became the leading Naxi expert in Taiwan. It was much later that scholars in mainland China "discovered" the Naxi, and now 80 volumes of collected Naxi mss. are available in facsimile reproduction. ROCK's seminal study on the Naxi kingdom in Southwest China was translated into Chinese, and a number of students and scholars in China and abroad are dealing with the subject. People looking for the wisdom of the East are flocking to Lijiang to study Naxi shamanism...

Im Spiegel von Briefen und Tagebüchern. Wiesbaden: Harrassowitz 2003. 237 p. (Orientalistik Bibliographien und Dokumentationen 19.)

Joseph Franz Rock: *Briefwechsel mit E. H. Walker, 1938-1961*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 2006. 328 p. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 738.)

Joseph Franz Rock (1884-1962): *Tagebuch der Reise von Chieng Mai nach Yünnan, 1921-1922. Briefwechsel mit C.S. Sargent, University of Washington, Johannes Schubert und Robert Koc*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 2007. 580 p. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte 757)



A Naxi shaman



J. F. ROCK and the Prince of Co-ne (Choni)



Hs.Or.**563** (*R.8271*), cf. p.84



Hs.Or.**1388** (*R.3177*), cf. p.112



Hs.Or.**1527** (*R.8621*), cf. p.68



Hs.Or.**1464** (*R.8253*), cf. p.90

Samples of Naxi mss. as reproduced in Rock's catalogue of the Naxi mss. in Berlin. The call numbers refer to the Berlin collection, the page numbers to the descriptions in the catalogue

Secțiunea a patra
– LATINITATEA ORIENTALĂ –

*

La quatrième section
– LATINITÉ ORIENTALE –

*

The fourth section
– ORIENTAL LATINITY –

Aromanians and their space of significant density[1]

RADU BĂLTĂŞIU
European Centre for Studies of Ethnical Problems – Bucharest
EMIL ŢÎRCOMNICU
Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu" – Bucharest

After the Slavs settled in the Balkans the demographical and political balance in the region has been substantially altered. The Balkan Romanity became fragmented and was driven towards the mountainous areas. Not long after, however, even before the conclusion of the Romanian ethnogenetic process (Xth century), the Balkan Romanity began initiating *natural* processes (through the superiority of their social and economical organization, and therefore not through war) which aimed at recovering their lowlands and reuniting some of the enclaves which had formed after the great migrations. These ethnic concentrations were both elements of Roman civilization, even for the surrounding peoples, as well as communities which became the founding pillars for later states, and this is the reason for which we consider them significant densities. The Byzantine Empire, the Bulgarians, the Serbians, the western Byzantine conquerors and, later on, the Greeks who had begun the national liberation movement, have permanently attempted to become allied with or come into possession of these centers of *significant densities*. Until not long ago, on the borderline between the XIXth and the XXth century, Aromanians have continued to manifest as a space of significant density, using their supply of spiritual substance to feed other peoples and civilizations amongst which they have settled. The theory of significant densities shines a new light upon Constantin Papanace's theory of the "ferment people". …

[1] The present study stands as a development of the theoretical infrastructure of the multimedia volume published in 2008, "Aromanians, historical past and present", vol. I (ISBN 978-973-7773-20-3), Craiova: Belladi Publishing House.

*According to the theory of significant densities, societies are the result of the interactions and processes which take place within the ethno – spiritual centers of great energetic strength. During certain historical ages, the ability of some ethno-spiritual centers to spiritually, politically and commercially irradiate others is so intense, that they gain the ability to culturally, economically and even militarily configure geographical areas which by far exceed their ethnic and political borders***.** For example, the Transylvanian School, a main product of the Aromanian Illumination, transcended through the Austro-Hungarian dominated territories and reached the Romanian people, sparking, especially in Transylvania, a genuine rebirth of Romanian spirituality and politics in XVII-XIX century Transylvania.

The significant density theory has as its main premise the fact that societies are the product of interactions and processes that take place within a concentration of people who possess the power to organize spaces and relationships between them. These concentrations can culturally, commercially and politically organize a geographical area which far exceeds the one they actually live in through constantly "disseminating" political, economic and military vectors within the historical time and space in the form of a spiritual pattern (national-ethnic) – the Neoromanic-Protoromanian order. *These spaces of density may create order in very distant areas, through a complex spiritual and commercial system, which, at certain times and for certain areas*, may choose to "bypass the dominant history" in order to resurface in an area which is considered appropriate or which is simply favorable to be structured[2], acting as a veritable medium for certain communities to overcome certain obstacles. Hauling, the main occupation of Aromanians, which comprised transportation methods, animal rearing and commerce, was more than just the sum of these three components; it was a mean to connect the Balkans through a Neoroman civilization network which utilized centers that acted as relays – such as Moscopole or Saruna, etc.

Romanian feudal states and captainships. The ferment people

After the Slavs settled in the Balkans the demographical and political balance in the region has been substantially altered. The Balkan Romanity

[2] For example, the Transylvanian school, a product of the Aromanian Illumination of Moscopole, has transcended through the Austro-Hungarian dominated territories and reached the Romanian people, sparking, especially in Transylvania, a genuine rebirth of Romanian spirituality and politics in XVII-XIX century Transylvania.

became fragmented and was driven towards the mountainous areas. Not long after, however, even before the conclusion of the Romanian ethnogenetic process (X[th] century), the Balkan Romanity began initiating *natural* processes (through the superiority of their social and economical organization, and therefore not through war) which aimed at recovering their lowlands and reuniting some of the enclaves which had formed after the great migrations. These ethnic concentrations were both elements of Roman civilization, even for the surrounding peoples, as well as communities which became the founding pillars for later states, and this is the reason for which we consider them *significant densities*. The Byzantine Empire, the Bulgarians, the Serbians, the western Byzantine conquerors and, later on, the Greeks who had begun the national liberation movement, have permanently attempted to become allied with or come into possession of these centers of significant densities. Thus, for example, to the Bulgarians, the Wallachians – as they were called in Byzantine records – have acted as "an agent of (political and military) volition [coagulation]" which contributed to the rise of the second Empire, titled the "Romanian – Bulgarian" or "Wallachian-Bulgarian" Empire (Murnu) during the XII-XIII centuries; for the Serbians who were at the peak of their territorial expansion within Macedonia and Epirus, Ştefan Duşan takes on the title of "count of Wallachia" (1355); the Latins occupy Greater Wallachia (Thessaly), but the easternmost region, known as Upper Wallachia, becomes the center of the Byzantine movement for the reconquering of Constantinople (after 1204); the Greek emancipation movement of the XVIII-XIX centuries owes a lot of its military and financial energy and support to the Romanians of the Pindus mountains and beyond. The fact that Serbians, at the peak of their expansion, desire to legitimate themselves through the Wallachian factor of organization (Romanian-Aromanian) demonstrates the power of attraction this culture and civilization possessed.

The Romanians situated south of the Danube possessed systems with political prestige, which more or less stood the test of time, even before the founding of the states of Wallachia and Moldavia north of the Danube. Capidan speaks of *the four Wallachias*: Greater Wallachia (in Thessaly), Lesser Wallachia (in Aetolia and Acarnaria), Upper Wallachia (in the southern and eastern part of Epirus) and White Wallachia (quite probably the core of the Asăneşti Empire of the XII century). "The existence of these three Wallachias is also recorded by the Western chroniclers Geoffroy de Villehardouin, Henri de Valenciennes, Robert de Clary, and all the historiographers who have studied the revolutionary movement of the

Haemus Romanian group [Balkan Mountains] (1196).” (Murnu, *Historical Studies*: 155) Aromanians have managed to create centers of personal significant density despite the fact that, spiritually, they were situated *within the literary language and the Greek Church*, a fact which contributed significantly to their identifying (up to a total juxtaposition) the ideal of the emancipation of Balkan Christians with the ideal of liberating Greece – and we have here yet another proof that this people disseminated its energy in the service of others. The problem is that the Greek freedom fighters have subjugated this ideal, in turn, to their own *expansionist ideology of a Greater Greece* (Megala Ideea), which, inevitably, brought about a clash with the Aromanian energies.

Greater Walachia, with its center situated in Larissa, was the most important of these formations, with elements of its autonomous organization enduring even within the Ottoman Empire. It was first documented in the X century, with the occasion of an uprising of the Romanians led by Niculiţă against the Byzantine authority, and it worked as a more or less independent state structure until the XIV century (in 1333 it once more becomes part of the Byzantine Empire).

White Wallachia has a less certain state existence, although it probably mainly represented a center of demographic and economic density: “The second formation pertaining to the Balkan Romanians [the first is the Pindus one] can be found all along the Hemos Mountain (Balkan), the natural frontier between Bulgaria and Thrace; its roots could be traced to Serbia and Northern Albany and it reached a common point with the central mass of Romanians north of the Danube and especially those that swarmed along the Carpathians. The country of the Hemos Romanians was called *Wallachia (white?)* during the first era of the Romanian – Bulgarian reign”. (Murnu, *Historical Studies*) Using the foundation of White Wallachia, Romanians, along with Bulgarians, begin the construction of the *Asăneşti Empire*, in the XII century.

Almost simultaneously, north of the Danube the historical records take note of the presence of the “countries” situated along the Prut River (the Brodnic Country, of “Romanians” etc. of the XI-XIII centuries), the Transylvanian “voivodates” (originating in the VIII-IX centuries up to XI-XII centuries, the voivodates of Alba, Glad, Menumorut, Gelu etc.) and, between the Carpathians and the Danube – Sea, other formations (XI-XIII centuries, starting with “Wallachia”, the voivodates of Litovoi, Seneslau, the Dobrujan formations of Tatos, Seslav Dimitire etc.). The founding of the Metropolitan Church of Wallachia, Hungaro-Wallachia, which is the part of

Wallachia close to Hungary, ever since Nicolae Alexandru Basarab's time, in the middle of the XIV century, takes its name in relation the other Wallachia, the Pindus Wallachia. (Panaitescu, *The history of Romanians*: 75-76)

The chroniclers who have written about Wallachians, in the XII and XIII centuries are: Ana Comnena – 1148 ("those that lead a nomadic life – they are called, in popular tongue, Wallachians" – cf. Brezeanu, Zbuchea, 1997: 112), Ioan Kinamos – 1180 (" a great number of Wallachians, who are said to be the old colonies of the Italian ones"– cf. Brezeanu, Zbuchea, 1997: 113), Chalcocondylos ("The Pindus mountains are inhabited by Wallachians, whom speak the same tongue as the Dacians, who live on the bank of the Danube. They call themselves Wallachians"– cf. Abeleanu, 1916: 13), Beniamin of Tudela (upon reaching Zeituni (Lamia) in the year 1173, said: "Here is the beginning of Wallachia, whose inhabitants bear the name of Wallachians. Swift as deers they descend into the country of the Greeks to loot and pillage. No one can attack them through war, nor can any emperor subdue them"– cf. Murnu, 1913: 133-134), Nichita Choniates – beginning of the XIII century ("Greater Wallachia is called the mountainous regions of Thessaly" – cf. Murnu, 1913: 164). Robert de Clary stated: "Wallachia was a very powerful country, closed off on each side by mountains and inaccessible to anyone". (Nistor, 1944: 28). Laonic Chalcocondyl – year 1470 ("Such as the people that live from Dacia to the Pindus mountains, which reach up to Thessaly. Wallachians they are called, all of them. And I could not explain or say which of these came to which"; "And those of the Pindus mountains – Wallachians inhabit it – which speak the same language as the Dacians and are the same as the Dacians inhabiting the Istria region"– cf. Brezeanu, Zbuchea, 1997: 127).

The Romanian-Bulgarian Empire came to be as the result of an uprising which started in Târnovo, lead by two Romanian brothers (Wallachians), Petru and Asan. The emperor Isaac the II Anghelos was wed in the year 1185 to a Magyar princess and imposed new taxes on his subjects. Petru and Asan presented a complaint before the emperor in which they requested that he renounce these taxes and give the Wallachians a territory of their own. The emperor did not listen to their plight and, what's more, slapped Asan for his impudent requests. The Wallachians, lead by the two brothers, joined by the Bulgarians, rose in rebellion and, following their victorious campaign against the Byzantine, founded an empire (in 1186) whose capital was Târnovo. After the death of the two brothers, the empire was led by their younger brother, Caloian (Ioaniţiu). He lead negotiations with Pope Innocent the III in order to accept the jurisdiction of the Roman Church,

which reminded him of his Latin origin: "For we too have heard that your ancestors draw their origin from the noble kind of the Roman city". In another letter the Pope addresses Caloian thusly: "And it brings us back to the memory of the blood and of our country from which we descend". Ioaniţiu Caloian is crowned by the Papal Nuncio on the 4th of November 1204 with the title of "Dominus Blacorum et Bulgarorum", the catholic religion being acknowledged by all of the churches in the empire. After the conquest and devastation of Constantinople by the IVth crusade and the crowning of Balduin of Flanders, the diplomatic relationship between the emperor Ioaniţiu and the Pope deteriorated. Ioaniţiu vanquished Balduin de Flandra's army in the battle of Adrianople (15 April 1205) and severed his ties with the Pope (thus reverting to Orthodoxy). In the year 1218 Ioan Asan the IInd, the son of Asan, was crowned emperor. He ruled until 1241, and after his death the empire began its decline, finally disappearing after the Turks conquered Târnovo (in 1393). During his reign he managed to bring the relic of Saint Parascheva to Târnovo.

Nicolae Iorga has stated that the Romanian-Bulgarian empire was actually Romanian (despite the fact that his statement is contested by Bulgarian historians, who state that it was Bulgarian in origin): "This state was founded by Romanians, probably with certain Albanian elements, and this State, which we have christened without any sense whatsoever «Romanian-Bulgarian», took from the Bulgarians, in its beginnings, only one thing, and that is its political form. In the Balkans, during that age, you were either «Roman», Byzantine, or, if you were an opponent to the «Roman», you were a Bulgarian, the second political form possible. It is the same as, from a religious point of view, in the Balkans, up until recently, a great many coined themselves as Greek, not because they were Greek, but because they pertained to the Greek Patriarchate, and others were considered Bulgarians, not because they were Bulgarians, but because they belonged to the Bulgarian Patriarchate, such as, again, one was considered a Serbian if the was linked to the Serbian Bishop". (Iorga, 1922: 17)

In conclusion, *the Romanian state appeared simultaneously both South and North of the Danube*, the southern state possessing the following succession: The Romanian-Bulgarian Empire founded by the Wallachians Petru and Asan (year 1186) and even southern (voivodates and principalities), in the centuries X-XIII: Greater Wallachia (Thessaly, Fotida, Pelasgiotida, Locrida), Lesser Wallachia (Epir, Tesproţia) and Upper Wallachia (Dolopia)

The Wallachian Captainships.

The administrative division of the areas inhabited by Aromanians was done through captainships (military districts). Captainships predate the year 1400 and have lasted until the Greek revolution of 1821. This form of organization was specific to the Aromanians, their neighbouring people bearing no resemblance to it. The captainships were the cores of the Aromanian resistance and, by default, the structures – the "places" which made possible the rebirth – "expansion" of the Aromanian culture and civilization. They had the function of strategically connecting different Aromanian communities in order to ensure the critical mass necessary for the Aromanian rebirth and manifestation as a general factor of civilization within the Balkans and the rest of Europe.

The captainships formed a concrete technical formula, in territory, on the basis of which the Aromanian communities manifested themselves as significant densities. Through their strength (the Turks were forced to negotiate *with them* the order of an entire region of the Empire, in the area of Epir for nearly 400 years, from their entrance in the Balkans and up to their abolition in mid century XVIII) these captainships founded the *rough infrastructure*, the pattern of social organization through which the Aromanians have dispersed their Neoromanic Christian order throughout the Balkans and have made their civilization known even up to Alexandria, Vienna and Leipzig. The fact that they were under the protection of the Sultana Valide proves that their internal density was indeed fantastic: while the mountainous Alban and the Slavic Bosniac communities lost their faith when faced with the Islamic offensive, the Aromanians have managed to keep more than their Romanic and Christian identity, they even became *partners* in relation to *their own law* of the Empire, enjoying the protection of high ranking individuals within the Empire itself.

The captain wore a sword (a sign of his anointing), which he handed down to his successor. The captain's deputy bore the title of *pălicar*, meaning a vigorous man (from the latin *pollex*, the thumb). The soldiers, numbering anywhere from 50 to 300, were called *armatoli*, bearing sword, dagger and a cartridge belt wrapped around their waist. I. Caragiani noticed that Greeks used the Aromanian words for weapon, captain and armatol, and that not even in the year 1900 did they have their own words to denominate these concepts.

The armatoli were constituted as a people's army which ensured, under the captain's order, the safety of those lands. The word armatol comes from

latin, meaning weapon-bearing people, and the institution itself is specific to Aromanians.

Any decision regarding the social life within the captainships was taken by the captain, the armatoli, the celnici and the Elderly Council (the auşatec).

Because of the strategic positions in which the Aromanian communes were situated the captainships could not be dissolved. They were autonomous until 1740, when an attempt at their abolishment was made using the Muslim Albanians. The captains were in charge of protecting the travellers and maintaining a political and military stability in the areas where they exerted their authority. The autonomy of the Wallachian captainships brought about the fact that, since the arrival of the Turks and up until the Greek revolution of 1821, largely, the uprisings in the area were led by Wallachians and had as irradiation centers areas inhabited by them. It wouldn't have been otherwise possible, seeing as the other peoples in the Balkans were subjugated to their Turkish invaders: "In lowland towns and villages which are mostly inhabited by Greeks, Turks rule and settle in with their families and build mosques, whereas in the highlands where the Romanians live there is no Romanian commune in which a Turkish family has ever settled, nor has any trace of a Turkish church ever been found". (Caragiani, 1929: 106)

Aromanian cities had the advantage of being built in a remote, almost inaccessible geographical medium, guarding the mountain passes as if they were fortresses. Whoever wished to safely cross the mountains had to have the captains as friends: "Not only is the entire city a fortress, but even the houses are so built that one protects the other, and what's more, every house, at its entrance, has two holes on one side and the other of the door, so that people may shoot with their weapons through them, or as they would have shot arrows or spears back in the day…" (Caragiani, 1929: 118)

During the Venetian occupation of Peloponnesus and continental Greece, the leaders of the Venetian armies were chosen from the Wallach captains. (Their names are recorded by Caragiani, 1929: 81-83) We may surmise that there was a strong link between Venice and the Aromanian leaders who, later on, during the Ottoman Imperial occupation, led to commercial links which became the foundation of the Aromanian commercial cities of Northern Greece and southern Albany.

There were 14 captainships in Macedonia, Epirus and Thessaly. (Abeleanu, 1916: 21) The captainships were divided into smaller captainships, districts, towns and villages. In case of revolt or war, the

captains would amass and chose among them the bravest captain, who would lead them. Generally, the succession was done based on military merits and not on hereditary rights.

*These lands, the captainships, remain independent during the Ottoman Empire***.** By not engaging the Ottoman army in battle, acknowledging its authority and treating with it, they were not conquered, thus leaving their privileges valid and intact. And important part of Greater Wallachia was present when Constantinople was sieged. The consequences of the existence of these captainships are important for the ethnic conservation of Aromanians. "This is the cause for which, when in lowland towns and villages which are mostly inhabited by Greeks, Turks rule and settle in with their families and build mosques, in the highlands where the Romanians live there is no Romanian commune in which a Turkish family has ever settled, nor has any trace of a Turkish church ever been found. Not only that, but Romanian captainships were considered inviolable refuge lands, and it was not only the Turks that were not allowed to settle or even pass through these captainships, but even if a criminal were to enter the territory of a captainship, he would forever be lost and unhindered". (Caragiani, 1929: 106, apud Aravantinos)

The captainships were under the protection of the Sultan's Mother (the Sultana Valide), possessing a self-governing administrative form, practically constituting themselves as independent towards the Turkish authorities. They would pay a modest sum, which was not considered a tribute, each year to the Sultana Valide, who was the protector of the captains.

The Turk's fear of having them as enemies and thus becoming unable to control the mountainous areas they occupied granted the Aromanians a certain independency until the XVIII century. After the year 1740 and until 1821 the Muslim Albanians, under the rule of the Albanian pashaliks, attempted to abolish the captainships and replace them with a form of administration known as a *dervan-agaul*. Numerous uprisings and local wars began because of this, led by *haiduci* or *chefti*, as they were called by the Turks.

Pouqeville, the French consul stationed at Ianina, observed: "The Aromanians of Epirus and Thessaly were the only ones of all the peoples in the Balkan Peninsula who, under Ottoman rule, managed to preserve up until the XIX century a sort of semi-independence, from all points of view, thanks to the privileges they have obtained from their conquerors, who had ensured for them a nice national independence". (Abeleanu, 1914: 34)

Likewise, Ion Arginteanu observed: “The privileges which the Romanians of Thessaly and Epirus enjoyed under Turkish rule and which were confirmed by sultans through hundreds of firmams were only a sequel to their previous state of freedom and independency. No other nation within the Balkan Peninsula has partaken in such privileges under sultan reign.” (Arginteanu, 1904: XV)

A few words on the main “ferment” center – Moscopole

Moscopole was a veritable center for the Aromanian energies. Although it did not generate a state structure, Moscopole was a radiant center of commercial (hauling) and banking networks for Aromanians, until its destruction, at the end of the XVIII century, only a year before the start of the French Revolution of 1789. Unfortunately, Moscopole was destroyed at its most critical moment of ethno-political development, when it could have become the kernel of an Aromanian state.

When Athens did not surpass 12,000 inhabitants, Moscopole housed over 40,000, it possessed an Academy and 40 monumental churches, all stone, it had a sewage system and paved streets. (Brezeanu, Zbuchea, 2997: 146-148, apud F.Ch.L. Pouqeville, *Voyage de la Grece*, 1827, vol. III, 45-46).

From the moment it was destroyed, Moscople began to irradiate with an indefatigable strength commergial, banking and cultural energies to its surrounding countries, especially Greece, Serbia, Hungary and Austria. Likewise, the national reawakening of the Transylvanian Romanians owes a lot to the Romanian intellectuals who emigrated from Moscopole. Andrei Şaguna and other important members of the Transylvanian School have their origins in this area, along with great bankers and merchants, such as Sina, Gojdu, Grabovsky, Mocioni, and so on, who have brought a significant contribution in the commercial development of Belgrade, Budapest, Vienna and Athens.

Beyond this, there are modern nations who owe the founding of their national state to the dedication of Aromanians. Aromanians have sacrificed themselves for Greece and Albany’s independence and have decisively contributed to Serbia and the Austro-Hungarian Empire’s teeming economy.

From Moscopole and the adjacent area great Aromanian families have emigrated and have decisively contributed to the materialization of commercial and banking activities in Belgrade and Budapest and, lastly, to the reawakening of the Romanian national spirit within Romanians who lived in Austro-Hungary and Transylvania.

The Şaguna family, Sina, Ucuta, Darvari, Caracaş, Mocioni, Gojfu etc. have brought major contributions both to the culture and civilization of the people amongst which they have settled, but also to the Romanian national idea.

As we can notice, the problematic of the Romanian state of the Southern Danube area far surpasses the strict frame of the Romanian ethnical aspect. This was *a factor of political coagulation for other populations in the Balkans*, including the massive ethnic blocks, such as the Slavic Bulgarians. The paradigm of this mass behaviour is coined by Papanace as *ferment people* and it refers to the role a certain people plays in the elevation of other peoples by centering their own energies outwards so that the other ethnic communities benefit from them.

There are in history, Papanace demonstrates, peoples who have the curious mission of *not fully achieving their own personality, but gifting their energies to the peoples surrounding them*. It is through this mechanism that the Balkan Wallachians have decisively contributed to the Bulgarian state form of the early Middle Ages and to the birth of the modern Greek state in recent times, sacrificing themselves unconditionally for the ideals of these nations. Other nations who have benefited from the tireless energies of the Macedoromanians were Albanians, Serbians, Hungarians and even Austrians. Ferment people are, therefore, bearers of completely distinct civilizing energies which they distribute until exhaustion to the surrounding populaces.

Bibliography

ABELEANU Dem. 1916, *Neamul românesc din Macedonia*, Bucureşti: Institutul de Arte Grafice C. Sfetea.

ARGINTEANU, Ion. 1904, *Istoria românilor macedoneni din timpurile cele mai vechi până în zilele noastre*, Bucureşti.

BREZEANU, Stelian şi ZBUCHEA, Gheorghe 1997, *Românii de la sud de Dunăre. Documente*, Bucureşti: Arhivele Naţionale ale României.

CARAGIANI, Ioan 1929, Studii istorice asupra românilor din Peninsula Balcanică, Bucureşti: Cultura Naţională.

IORGA, Nicolae 1922, *Romîni şi slavi. Romîni şi unguri.* Două conferinţe ale Institutului pentru studiul Europei sud-orientale, Bucureşti: Editura Institutului Sud-Est-European.

MURNU, George 1913, *Istoria românilor din Pind. Vlahia Mare 980-1259*, Bucureşti: Minerva – Institut de arte grafice şi editură.

MURNU, George 1984, Studii istorice privitoare la trecutul românilor de peste Dunăre, ediţie îngrijită de Nicolae Şerban Tanaşoca, Bucureşti: Editura Republicii Socialiste România.

NISTOR, Ion 1944, *Originea românilor din Balcani şi Vlahiile din Tesalia şi Epir*, în „Analele Academiei Române”, Bucureşti: Imprimeria Naţională.

PANAITESCU, Petre P. 1943, *Istoria românilor*, Craiova: Editura Scrisul Românesc.

The first Aromanian writers and their relationship with the Greek language

NISTOR BARDU
"Ovidiu" University – Constanţa

1. Aromanians, descendants of Balkan Romanity, detached from the Protoromanian common base, have kept their native Romanic idiom until these days, but throughout the Middle Ages, for the Greek language, they had the respect and admiration which had been imposed on their conscience by the Greek Church, to which they depended almost always. Studying this issue, Neagu Djuvara highlighted that Aromanians who rose "above their condition of shepherd or illiterate peasant were surely bilingual – Aromanian – Greek: as maternal language, the Aromanian dialect remained, while Greek became their educated language, their communication language." (Djuvara, 1996: 110)

In the VIIth and XVIIIth centuries, Aromanians received local autonomy from the Turkish authorities, privileges and a considerably freedom of movement, which they have inherited from Byzantine emperors. Consequently, at the beginning of the Modern Era, the Aromanians who had overcame their shepherd condition became the carriers, guides and owners of the most important roads of the region. At crossroads and in other convenient locations, they founded real burgs as Călăriţi, Siracu, Gramostea, Meţova, Clisura, Moscopole. (Pouqueville, 826: 172-176; apud Brezeanu and Zbuchea, 1997: 146-147; and Papacostea, 1983: 365-366) Until 1700, these burgs had a client status towards trading system of Venice and France. After 1700, cities as Meţova and Mescopole manage to develop own economic actions, having available for this purpose genuine hinterlands. Among them, Moscopole, exclusively inhabited by

Aromanians, became in that time a real metropolis of the Aromanians from Southern Albania and from the entire Epir[1].

Between 1720-1770, Moscople offered the image of a large commercial and industrial center, organized on corporations, producing guns, silverware, cloth, carpets etc, merchandise which, through the network of trade routes, well-developed and guarded by the caravans' gendarmerie, got inside Macedonia, Greece, and further to Venice, Trieste, Vienna, Leipzig, Timisoara and Brasov, in Egypt and Asia Minor. (Popovici, 1934: 62-63; Iorga, 1969: 254; Papacostea loc.cit. supra. etc.)

Traveling greatly, the Moscopolen merchants were taking to far away lands and bringing to Moscopole, varied merchandise, but also ideas of the Enlightened West, where some of them had opened trade houses[2]. Reaching in the Transylvania of XVIII century, they "were present at the uplifting show of the awakening of national consciousness", contributing with money to the printing of books written by priests, teachers and Romanian students from Ardeal and Banat, and living the pride of being descendants of Romans too. (Iorga, *op.cit.*, 254; Peyfuss, 1996: 134) In their wandering, they must have brought such books to Moscopole and to other places of origin from Balkan Peninsula, and these could have get in the hands of Aromanian scholars who acted in full Enlightenment Age, as we will see, for the spiritual progress of the nation they were part of.

2. Moscopole's economic well-being triggered a subsequent cultural growth, as happened in major economic centers of Western Europe. Next to monumental buildings, there were many churches whose paintings remained up today (24 churches for a population of 24,000 inhabitants, as Falo tells us (2003: 70, 114)[3], several schools, the Moscopolens were especially proud of *The New Academy* (*Νεα Ακαδεμία*) "the most precious jewel of the city" (Const. Skenderis 1906, *Ιστορία τής άραίας και συγκρόνου*

---

[1] Papacostea 1983: 366-367, In a vintage paper kept at State Archives from Budapest and reproduced by Papahagi, Per. 1909: 20-21, was written: "Moscopolit sita est in Macedonia, confiniis Albaniae, urbs amplissima, non modo in tota Grecia, sed etiam fere per totum Turcarum imperium". About the people, it is mentioned: "cives ius omnes unius nationis et religionis christianae graeci ritus eiusdem linguae que ab ipsis appellatur Romana…ipsis que inter se Romani dicuntur et nominantur". (*loc..cit.*).

[2] To this extent, read Papahagi, V. 1935, passim, Djuvara 1996: 100. Among the major Western cities mentioned, we note Venice, Ancona, Vienna, Leipzig, Novi Sad, Bratislava, Belgrade etc.

[3] Dhori Falo 2003, *Tragjedia e Voskopojës (Tragjedia e një qyteti*), Tirana. The author, professor at Moscopole, did systematic research on the city and its history for 25 years.

μυσχοπολεως, ed. II., Atena, 15, quoted by Papacostea, 1983: 367) and with *The Typography*, both of them being the sole of the whole Empire at that time, except for the printing houses from The Romanian Principalities. (Papacostea, *loc.cit*.)

Moscopolean Academy was a real center of Greek culture, although the city was truly Aromanian. Carrying the Greek cultural treasure and having infinite possibilities of expression of the most nuanced content, the Greek language satisfied more than the ancestor speech the Aromanian inclination towards culture. On the other hand, Greek ecclesiastical authorities did not even imagine that "barbarian" languages such as Aromanian, Albanian or Bulgarian (Macedonian Slavic) could take the place of the holy Greek language in writing. (To this extent, read this Papacostea, 1983: 388-389) Here's why Aromanian merchants established in Venice were considered Greeks in the documents of that time: first, because they were Orthodox, and for the Western, the Orthodoxy was the religion of the Greek, and second, because Greek was the language they used for oral and written communication. (Papahagi, V. 1935: 24)

Carrying, therefore, the light of far-famed culture of Hellas, Greek was, at Moscopole, the education language in schools and Academy, as well as the language of books which were published in the city typography. It was the language of spiritual emulation that the Aromanians had lived in their era of prosperity of their famous metropolis.

3. Still, in such a cultural pro-Greek atmosphere, in Moscopole appeared the first Aromanian writers who developed and published the first works in Aromanian. They were Teodor Anastas Cavalioti (1728(?) – 1786), Daniil the Moscopoleanian, younger contemporary with the former, and Constantin Ucuta. Aside from them, there are the anonymous authors of the following manuscripts: *Codex Dimonie* and *Liturghier aromânesc*, dating, very likely, from the beginning of the XIX century, but published much later by Gustav Weigand and Matilda Caragiu-Marioţeanu[4]. At the beginning of the XIX century, at Buda and Vienna, under the influence of Transylvanian School, but having the mark of the same Moscopolean climate they came from, Gheorghe Constantin Roja asserts himself, author of the first attempt of unification of Aromanian with Daco-Romanian in the work *Măiestria ghiovăsirii româneşti cu litere latineşti, care sunt literele Românilor ceale vechi* (Buda, 1809), and Mihail Boiagi, the author of the

[4] *Der Codex Dimonie*, Von Gustav Weigand, in "Jahresbericht des Institut für rumänische Sprache", I, IV-VI, Leipzig, 1894, 1897-1899; Matilda Caragiu-Marioţeanu 1962, *Liturghier aromânesc* respectively, Bucharest: Editura Academiei,

first Aromanian grammar entitled *Gramatica română sau macedono-vlahă* (1813)[5].

Educated in Greek schools, in the wonderful cultural climate of Moscopole city, these authors demonstrate both indirectly and explicitly in their works, the awakening of the ethnic consciousness of Aromanian. (Peyfuss, *Aromânii în era naţionalismelor balcanice* în Djuvara, 1996: 134. Puşcariu, 1987: 102) In the middle of the European Enlightenment, Aromanian scholars become aware that they are a separate nation in the Balkans and that they are entitled to a culture in their own language, like Albanians, Bulgarians (Macedonian Slavs) who they were always in contact with and whose cultural interests they will support in their works.

Analyzing and assessing the work of these first Aromanian writers, Th. Capidan (1932: 48 and next) believes that, in their literary activity in Aromanian, they express two directions: one which preached the empowerment of Aromanian through Greek culture and language, represented by Cavalioti and Daniil Moscopoleanul, and other, which kept the cultural empowerment of the nation they were a part of through their native tongue, represented by Costantin Ucuta, anonymous authors of *The Codex Dimonie*, to whom we must also add the anonymous author of *Liturghierului aromânesc*, appeared 30 years later (in 1962). A closer investigation of the writings in the first category, therefore considered phylo-Greek, justify our belief that the opinion of Th. Capidan can be amended.

4. The question we ask ourselves is how did the Aromanian authors from Moscopole manage to escape from domination of Greek language and write – yes, with Greek letters – in Aromanian?

We find the answer to this question searching the formation of Teodor Cavalioti's personality, eloquent, to our belief, also for the writing performance of Daniil Moscopoleanul, and Constantin Ucuta's. To this extent, the studies of the illustrious Romanian Balkan expert Victor Papacostea help us, entitled *Teodor Anastasie Cavalioti*. *Trei manuscrise inedite* (1931-1932) and *Povestea unei cărţi*. *Protopiria lui Cavalioti. "Ein Unicum"* (1937), republished in vol. Papacostea, 1983: 365-396 şi, respective, 397-405).

Cavalioti produced an important impression on his contemporary. The German historian Johann Thunmann appreciated his culture, his philological

[5] The paper was reedited by Papahagi Per., with title *Gramatica română sau macedo-română*, 1915, Bucharest.

skills and his religious speaker talent: “an educated man, the most learned of his people, who productively studied languages, philosophy, and mathematics”, “archbishop or great preacher in Macedonia Moscopole” (Johann Thunmann 1774, *Untersuchungen über die Geschichte der Östlichen europäishen Völker*, I, Leipzig, quoted by Papahagi Per. 1909: 32). From the Greek historians, Zaviras characterized him as “brilliant”, Sathas saw him as a very good grammarian, and Vretos – as an educated Greek teacher. (Papahagi Per, *op.cit*., 34-35; Papacostea, 1983: 374)

Born in Moscopole, probably in 1728, he was a connoisseur of Aromanian, Albanian and Greek since childhood, which he spoke, according to Thunmann, “as mother tongues” (Papahagi, Per. *op. cit*., 32), Theodor Cavalioti first studied at the Greek College from his hometown, having as teachers, among others, Chalkeus (former student of Moscopole College, and later, teacher in Venice), Joan Sevastos Leontiades, connoisseur of Descartes’ philosophy and that of other Western illuminists. Brilliantly graduating from the humanistic studies at his hometown college, Cavalioti was sent by his fellow-citizens, who had raised money for him through public collection, to Marutian College in Ianina, where he shone through his bold ideas and sparkling eloquence, the Greek erudite Ecghenie Vulgaris. Translator of Voltaire and connoisseur of Leibniz’s, Wolf’s and Lock’s philosophy, Evghenie Vulgaris produced, through his classes, an extraordinary echo in the surrounding world. His books circulated in manuscripts in the entire region, the author’s fame reaching the Romanian Principalities. (Papacostea, 1983: 378)

Under the guidance of Evghenie Vulgaris, Cavalioti studies at Ianina mathematical sciences and philosophy. Hearing the teacher’s comments on modern philosophy, Cavalioti could find out, among others, about the principles of natural law and equality of all men by birth, about the need of their cultural emancipation, about freedom.

Most of all, Cavalioti was attracted and influenced by Leibniz’s ideas, father of scientific philology and the precursor of comparative linguistics. Concerned to research the common origin of languages which “take place of the books and are the oldest monuments of human genius”, Leibniz said: “*All languages of this world must be grounded into dictionaries, grammars and compared to each other… Through the etymologies and language comparison we will know the peoples’ origin*” (ibidem: 387)[6]. With such a vision, the philosopher addressed to missionaries, ambassadors, travellers etc., asking them to make dictionaries, beginning

[6] The information is taken from Paul Janet et Gabriel Séailles 1920, *Histoire de la Philsoophie*, Paris.

to collect various languages glossaries himself. Leibniz asked Tsar Peter The Great "to compile dictionaries or at least vocabularies for the many languages that are spoken in his empire". This idea has come to life during the reign of Catherine II, who favored the emergence of a comparative glossary which contained approximately three hundred idioms. (apud Papacostea, 1983: 380-381)

Separated from his magistrate Evghenie Vulgaris, who was chased away from Ianina and later from Cojani by his rivals from Ghiuma College, for whom "apart from Aristotle's philosophy, any other philosophy was considered against the church"[7], Teodor Cavalioti returns in 1850 to Moscopole, where is appointed director of the Academy. He gets married and is ordained priest. Soon, he becomes a great archpriest and preacher, receiving missions from the Patriarchate of Constantinople, but also from the authorities and major retailers of Moscopole, to pacify and tame the tribes which were mostly converted to Islam from the hinterland of Moscopole, being located in the wider region under the authority of the Ohrid Patriarchate. Among Albanians Mahommedans from Southern Albania, Cavalioti developed a Christian and civilizing activity: he preached, composed and released a translated version of *The New Testament*, in a literary, supra-dialectal Albanian, available to all speakers of this language. (Georg Von Hahn 1854, *Albanesische Studien*, Jena, I, 296, quoted by Papacostea, *op. cit*.,380-381)

At Moscopole Academy, Teodor Cavalioti taught grammar, poetic, philosophical disciplines, theology, being the soul of this school. Due to educational needs, he draws up manuals, treatises and other teaching materials in Greek, many of them remaining in manuscript form. Of these, we mention: *Tratat de logică, Tratat de fizică, Metafizică*, 25.

5. Of all Teodor Cavalioti's writings, the most important work remains *Πρωτοπειρία* (*Protopiria* "First teaching"), printed not in Moscopole, as it could be expected, but in Venice, in 1770.

Its full title, translated from Greek, is: *The first teaching drawn up by the highly lettered and very pious teacher, preacher and archbishop Kir Teodor Anastas Cavalioti from Moscopole, and now for the first time to light with the effort of highly venerable and highly beneficial Kir Gheorghe Tricupa, known as Cosmischi, from Moscopole, Venice 1770. Typography* Antonie Bartoli. (Papahagi Per. 1909: 38)

The book was conceived as a kind of handbook addressed to young pupils. It contains elements of primer and arithmetic, prayers, proverbs,

[7] Cf. Koumas 1831, *Ἱστορίαι των ἀνθρωπίνον πράξεων*, Venice, tom XII, 560; Apud Papacostea, *op. cit.*, 378.

excerpts from Bible and, what was quite uncommon for the time, a trilingual Greek-Aromanian-Albanian Vocabulary, among the first of its kind.

Composing and publishing *The Vocabulary*, Cavalioti was putting into practice Leibniz's ideas, which he got to know through means of teaching of his teacher from Ianina and Cojani, Evghenie Vulgaris. Connoisseur, supporter and propagator of Greek culture and language, Cavalioti was proving now, even if indirectly, that he was aware of his belonging to the Aromanian kin, who was living with Albanians, in Moscopole and in the surrounding area.

Even if it was developed in order to spread knowledge of Greek among Aromanians and Albanians (as noted Capidan 1932: 48 ş.u. and Peyfuss, 1994: 24.), the hidden idea was to put in an illuminist spirit the equality between the Greek "lingua sancta" and "barbarian" languages, Aromanian and Albanian, being in a permanent contact.

On the other hand, the three columns of words, Greek, Aromanian and Albanian, allowed the comparison of lexical items of the three languages, in the spirit of the same Leibniz's incentives, placing Cavalioti's work above the purely academic interest. It was the expression of a people's necessity and perhaps this explains its rapid depletion. But is no less true that Greek ecclesiastical authorities disregarded these type of cultural activities, too bold in an area where the revival of the Greek imperial idea was sought, and is likely that Cavalioti's published work had been tracked and destroyed[8]. Luckily, in time, it had got in the hands of scientists such as Johann Thunmann.

6. Cavalioti's example was followed some years later, at a higher level, by Daniil Moscopoleanul, in the paper *Εισαγογική διδακαλια* "The introductory teaching", printed in Venice 1794[9], few years later after Moscopole's devastation (1788).

Not many facts are known about the author. From dedication to Metropolitan Nectarie of Pelagonia, who prefaces the paper, we find that Daniil Mihali Adami Hagi Moscopleanul was bursar and preacher.

Daniil's book includes knowledge of religion, mathematics, physics and other sciences which were taught in Moscopole, epistolary style elements, all in Greek, and, what is most important and made the paper famous –

[8] Cf. Papacostea, 1983: 401. The author, having also other data, informs us that the Patriarchate of Constantinopole launched an anathema against Boiagi's grammar, in 1815, immediatly after the appearence, its author being excommunicated.

[9] Apud. Papahagi Per, 1909: 107, 1802 appears as year of publication, but Capidan, *Aromânii*: 55, clearly established that the publishing date is 1794, Venice. 1802 is the year of the second edition.

a lexicon in four languages (*λεξικον τετραγλωσον*): Greek, Aromanian, Bulgarian and Albanian. The author's aim, confessed in the versified appeal which precedes the paper's actual content, is to determin Albanians, Aromanians (Vlachs) and Bulgarians to leave their native languages and to become *ωμαιοι* faster, namely Greeks or, anyway, adherents of Hellenism:

"Albanians, Vlachs, Bulgarians of other language, rejoice
And be ready all, to become of Rome.
Leaving Barbarian language, the voice, the customs
Appear as fables to your grand-grandchildren
You'll honor the race and you passions
Changing them into Hellenic from Albano-Bulgarian…."

The appeals carry on with poetic elements in an illuminist and romantic way:

"Rejoice, you, youth of Bulgarian, Albanian, Aromanian,
Deacons, Presbyterians and Hieromonks.
Wake up from the deep sleep of ignorance.
Learn Romaic language, the mother of wisdom
Mesiodacian Daniil, honorable bursar
Being legally priest, developed the book.
And the good shepherd bishop of Pelogonia
Gave it to print, as divine arch-shepherd.
Wishing to teach everybody the Romaic language
And to change Bulgarian-Albanian customs
Decorating your types and building schools,
With a Romaic book accustoming the children… ."[10]

In all this pro Greek advocacy there is well hidden, not to stir reaction of church authorities, the idea of Romanity, and, perhaps, although seems exaggerated, even the idea of the Romanianness of the author. He calls himself the "Mesiodacian Daniil", the author naming Aromanians by the name of "*Mesiodacians*". Mesiodacians was the name given by Greek historians to Aromaninans placed in small colonies in regions outside Greece, from southern Danube, while the Aromanians form Greece were Cutzovlachs. (William Martin Leake, *Researches in Greece*, 89, Apud Papahagi, Per, *op. cit*., 113) Mentioning his Mesiodacian origin, Daniil says, indirectly, *the community of Aromanian and Daco-Roman origin (s.n.)*[11].

[10] The lyrics are reproduced in Romanian after the translation of Papahagi, Per. 1909: 112-113.

[11] Suporting our opinion, that Aromanian writers were aware of their brothers from the north of Danube, with whom once lived in a compact community, stands the observation

Affirming his Aromanian consciousness, Daniil spoke in his dedication to the Pelogonian metropolitan and in the name of Bulgarians (Macedonian Slavs) and in the name of Albanians also, mentioning that his work, The Introductory Teaching contains " the four common dialects, meaning the simple Rome language, the language of Vlachs from Mesia, the language of Bulgarians and Albanians". Daniil thus showed that he was fully aware of the multiethnic reality and, as a result, of the multi-language area from the Moscopole surroundings, and also that there was an urgent need of the speakers of those language and dialects mentioned to understand each other, everyone knowing the other's language [12.]

Daniil's *Lexicon*, included in *The Introductory Teaching*, is not a dictionary per se, but a kind of manual reading in four languages, addressed both to young students and adults, in which the phrases talk in a free order about primary elements of an immediate universe, about domestic and wild animals, cultivated plans, trees, human pursuits, customs and practices, human body parts, diseases and cures, moral teaching, numbers etc., which fully demonstrates the author's teaching intentions. On the other hand, using dictionary technique, Daniil collocates the words and words groups in columns, so that lexical-grammatical units from the Greek column matches the other equivalent, Aromanian, Bulgarian, (Macedonian Slavic) and Albanian.

The result is "not an inventory of basic words of the four Balkan idioms (considered in general in terms of their rustic aspect), but a kind of comparative grammar of these idioms. (Brâncuş, 1992: 39) Daniil thus put into practice, in illuminist spirit, the same as his predecessor, Cavaliti did, Leibniz' ideas of comparative linguistics. In his *Lexicon*, Daniil put the 'Barbarian" languages, Aromanian[13], Bulgarian (Macedonian Slavic) and Albanian "in an unusual equality of treatment" for that time and place, with the holy language of the Greeks. (Papacostea, 1983: 388, 400)

of the great European romanianist Eugeniu Coşeriu who was asked if Aromanians and Daco-Romanians knew about the existence of each other after their separation from the common base for so many centuries, he answered: "The ordinary speaker didn't know it, and we do not have documents. But most of the speakers who knew how to write or who had national and historical consciousness knew it very well. From a history written in 1620 in Dalmatia results that its author knew very well that there where two Vlachias: Dacia is called Small Vlachia and the Large Vlachia was the one from the Balkans. *Meaning everyone who could write knew that they were the same Vlachs* (s.n. N.B.). You imagine that in their trips, they never met?" (Eugeniu Coşeriu, 1996: 114).

[12] See in this matter Kristophson's observation, 1974: 78.

[13] For Neofit Doukas (1760-1845), a philologist of Aromanian origin, but of Greek feelings, Aromanian was a dirty and stinking language; Peyfuss, 1994: 24.

Here is a brief snippet in four languages:

ο θεος	*Dumnidzăŭ*	*Gospot*	*Perëndia*
έχαμε	*feţe*	*stori*	*bëri*
τόν ούράνόν	*ţérru*	*néboto*	*k'iełt*
τήν γήν	*loclu*	*zémeata*	*denë*
τόν ήλιον	*soarle*	*sằnţeto*	*diełnë*
το φεγγάρι	*luna*	*meşetinata*	*hënzea*
τα άστρα	*stealle*	*zvésdite*	*üjet*

Early monuments of Balkan languages[14], Cavalioti's and Daniil's published writings "may be considered […] the most beautiful gifts for world culture and Balkan peoples resulted from the Moscopole intellectual movement". (Papacostea, 1983: 398) In order to understand Aromanian, Bulgarian (Macedonian Slavic) and Albanian, those works were essential, which lead to subsequent editions, made by balkanologists, in general[15], but also by Romanian, Bulgarian and Albanian men of culture and philologists, interested in the development of their native language[16].

7. Unlike the "philhellenics" such as Teodor Cavalioti and Daniil Moscopoleanul, who manifest in their work an illuminist Balkan and, implicitly, Aromanian conscience, the other Moscopolean, Constantin Ucuta, uses the Enlightenment for strongly arguing his membership to the Aromanian "fara".

Left from Moscopole and became archbishop and hartofilax in Posen, in Southern Prussia (today Poznan, in Poland), where there was a

[14] Kristophson, 1974: 7 qualify in this way Daniil's *Lexicon,* but the assessment may be extended to Cavalioti's *Vocabulary* also.

[15] Cavalioti's *Vocabulary* was re-edited by Johann Thunnmann in Untersuchungen *über die Coeschichte des östlichen europaischen Volker*, I, Leipzig, 1774; Papahagi Per, 1909: 32, Capidan, 1932: 40, and by Gustav Meyer in *Albanesische Studien*, Leipzig, 1895; Capidan, *op.cit*.: 50. The most recent edition that we know of is the merit of Armin Hetzer, *Das dreisprachige Wörter verzeichnis von Theodoros Anastasion Kavalliotis*, Hamburg, 1981. Daniil's *Lexicon* was republished by William Leake in *Researches in Greece*, London, 1814; Capidan, 1932: 53. In the XX[th] Century, we note the edition of Johann Kristophson, *Das Lexikon tetraglosson des Daniil Moschopolites*, München, 1974.

[16] Daniil's *Lexicon* was republished by the Bulgarians, first in 1841 and later in an scientific edition, cf. Capidan, 1932: 53-57. In Albania, Ilo Mitkë Qafëzezi republished Cavalioti's *Vocabulary* under the title *Fjalori <Protopapë Kavalljoti> me sistemën fonetike shqipe*, in Leka magazine, VI, nr. VII, Korrik Shkoder, 1934: 260-274 and then, independently, in the same place, in 1936. In Romania, a scientific edition of Cavalioti's, Daniil's and Ucuta's work was made by Per Papahagi, under the title *Scriitori aromâni în secolul al XVIII*, Bucureşti, 1909.

strong Aromanian community formed mainly of merchants[17], Ucuta was appreciated for his culture.

The full title of the Constantin Ucuta's paper, known by the Greek name of *Νεα Παιδαγωγία* is (translated from Greek): *The New Pedagogy or EASY PRIMER. In order to teach young children Aromanian teaching, especially its use for Aromanians. Now, for the first time, it was prepared and drawn up by the highly pious in the priesthood Mr. Constantin of the Ucuta, Moscopoleanul, Hartofilox and Archbishop in Posen from Southern Prussia. And thanks to him, it was given to print for the nation's glory. In Vienna, 1797, in Marquis Puliu printing* (the title is reproduced from the Papahagi's edition, Per, 1909: 59).

After title page written in Greek, the following preface, as well as the entire paper, are written in Aromanian with Greek letters, the author thus complying to the beginning of tradition of writing in native language practiced in Moscopole.

Even from the first lines of the preface entitled *A g'uvăsitorrui* "For the reader", Ucuta highlights the importance of a primer in Armonanian for the nation he belonged to:

"Aşteaptă-o luńină aista puţăna, tră filisirea a fumel'lorŭ anostrórŭ, că (pistipsescu) de multu ţî era dorŭ se o vedzî aistă árh'izmă tru fara anoastră; ţi cu efcolil'e se kicăsească fumel'le anostre, aţeá ţi cu multă zămane, ş-cu multă zahmete o kicăsescu pre altă limbă. Că nănte nănte se agârşî limba anoastră, ş-nu ma limba, ma şi dóγmatele a pístil'i."

In conversion: "Accept this dim light for the benefit of our children, because I think you missed much to see this start for our nation, so that our children to understand easily what with much waste of time and much trouble they understand in another language. Because long before our language was forgotten, and not only the language, but also tenets of faith…"

The idea of educating children's minds with teachings in their own language is supported by arguments from Apostle's Facts: *"Că scrie apóstollu Pavlu la Corinθiani, tru α: pistolie tru ιδ: de cap: veršă, ιστ: Se fure că me ncl'inŭ cu limbă căseană, sufletu-ńi se ncl'ină, ma mintea-ńi este fără carpó; tru, ιστ: dîţe, că tră ţi? Voĭi se me ncl'inŭ, ş-cu sufletlu, ş-cu mintea. Voĭ se psulisescu ş-cu súfletulu ş-cu mintea…"*

---

[17] The community was considered Greek, cf. Peyfuss *Aromânii în era naţionalismelor balcanice*, in Djuvara, 1996: 133, probably also because of the orthodox religion, which Aromanian merchants who arrived here belonged to, the same as in Leipzig, Vienna, Budapest, Triest, Venice, Livorno, Amsterdam etc., cf. Papahagi, Per, 1909: 45, Popovici, 1934: 62-63, vsee also *supra*.

In conversion: “Because writes Apostle Paul to the Corinthians, in the letter I, ch. XIV, v. XVI: if I have to pray in a foreign language, my soul prays, but my mind is fasting; at XIV, why? I want to pray with both soul and mind. I want to sing with both soul and mind…”[18]

For making his *Primer*, Ucuta first had to compile a sort of spelling and phonetic guide in which he sets the graphemes for each Aromanian sound-phoneme. When he doesn’t find a matching grapheme in the Greek alphabet, the author combines two or three Greek letters in order to show the Aromanian sound, giving explanations for its correct reading. We deal with the first Aromanian phonetics and pronunciation guide, Ucuta thus being a pioneer in this area.

Although it has a religious content, Ucuta’s *Primer* is a manual for studying the Aromanian dialect and, very likely, it was useful to children and adults from the Aromanian community in Posen, who could see, some for the first time, their native language written in graphics signs, even if they were Greek. The illuminist pro-Aromaninan gesture of Ucuta thus became the gesture of a great patriot devoted to his people.

8. Also in this light, the anonymous authors must be regarded, who translated and adapted from Greek in Aromanian, using Greek letters, religious texts which compose the manuscripts known as *Codex Dimonie* and *Liturghier aromânesc*, dating from the beginning of the XIX century.

If the texts from *Codex Dimonie* are more heterogeneous because they have been written by many authors, the language of the *Litughier* is “relatively unified, systematic, consistent, approaching more to that of the writers from the late XIX century. (Caragiu-Marioţeanu, 1962: 119) It is the only book of church service dedicated to “the divine service in Aromanian”, written in Aromanian speech, without being Latinized or Dacian-Romanized. (*ibidem*: 118)

Gheorghe Constantin Roja and Mihail Boiagi follow another direction, being in a close relation with the Romanian Enlightenment from Transylvania, at the beginning of XIX century and with the Romanian language spoken here, in the old Dacia, which they discover as their own language.

All these Aromanian writings from the end of the XVIII century and the beginning of the XIX century show, directly and indirectly, their ethnic awakening of consciousness, which took place in the favoring environment

[18] The Romanian reproduction of the texts is made after PAPAHAGI’s edition, Per., 1909: 65. For conversion *ibidem*: 61.

of Enlightenment ideas which reached the Balkans through the scholars from Moscopole and Ianina. Their works are also early monuments of Balkan languages[19].

Bibliography:

BRÂNCUŞ, Grigore 1992, *Observaţii asupra structurii vocabularului aromân.* In *Dicţionarul lui Daniil Moscopoleanul*, în Studii şi Cercetări Literare (SCL), XVIII, nr. 1, 39-43.

BREZEANU, Stelian; ZBUCHEA, Gheorghe (coord) 1997, *Românii de la sud de Dunăre. Documents*. Bucharest: National Archives of Romania.

CAPIDAN, Th. 1932, *Aromânii. Dialectul aromân. Studiu lingvistic*, Bucharest: Imprimeria Naţională.

CARAGIU-MARIOŢEANU, Matilda 1962, *Liturghier aromânesc*, Bucharest: Editura Academiei.

EUGENIU, Coşeriu 1996, *Lingvistica integrală*. Interview with Eugeniu Coşeriu made by Nicolae Saramandu, Bucharest: Editura Fundaţiei Culturale Române.

DJUVARA, Neagu (coord) 1996, *Aromânii. Istorie. Limbă. Destin*, Bucharest: Editura Fundaţiei Culturale Române.

FALLO, Dhori 2003, T*ragdjedia e Voskopojës. (Tragjedia e një qyteti)*, Tirana, Shoqata <Arumunët e shqipërisë>, Tiranë.

HETZER, Armin 1981, *Das dreisprachige Wörterverzeichnis von Theodoros Anastasion Kavalliotis*, Hamburg.

IORGA, Nicolae 1969, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1668-1821)*, Bucharest: Editura Didactica si Pedagogica.

KRISTOPHSON, J. 1974, *Das Lexikon tetraglosson des Daniil Moschopolitis.* In: *Zeitschrift für Balkanologie*, X, Heft 1, München.

PAPACOSTEA, Victor 1983, *Civilizaţie românească şi civilizaţie balcanică*, Bucharest: Editura Eminescu.

[19] Only half a century later than 1794, a literary Bulgarian language is born, and after another half a century, a literary Albanian language,; KRISTOPHSON, 1974: 7.

PAPAHAGI, Per. 1909, *Scriitori aromâni în secolul al XVIII (Cavalioti, Ucuta, Daniil)*, Bucureşti.
PAPAHAGI, Valeriu 1935, *Aromâni moscopoleni şi comerţul veneţian în secolul al XVII- lea şi al XVIII-lea*, Bucureşti.
PEYFUSS, Max Demeter 1996, *Aromânii în era naţionalismelor balcanice*. În: Djuvara.
PEYFUSS, Max Demeter 1994, *Chestiunea aromânească*, Bucharest: Editura Enciclopedică.
POPOVICI, Duşan 1934, *Despre aromâni (O Ţinţarima)*, Bucharest.

Romanian schools in the Balkan Peninsula during the 20th century

ADINA BERCIU-DRĂGHICESCU
Faculty of Letters,
University of Bucharest – Bucharest

The Balkan Peninsula reunites peoples of different descents, languages and religions, forming an extraordinary ethnical and linguistic variety.

This cohabitation, which is, in itself, quite unique, took place on geographical grounds that favored the movement of the people and the cultural information on both sides of the mountain ranges that crossed it, as well as on both sides of the Danube.

To the north it is wide-opened to Central Europe; through Dobrogea area and the Black Sea it is opened towards southern Russia; Adriatic Sea links it to Italy; the islands of the Aegean Sea connects it to Asia Minor[1]. Thus over the Balkan Peninsula civilizations met in three areas: the Eastern, Western and Northern parts. They met and were mixed on its soil by influencing further on the Romanian civilization from the Carpathian-Danubian-Pontic and South-Eastern Europe areas.

The relief of the Balkan Peninsula is predominantly mountainous, sometimes favoring the isolation of ethnic groups. It can be grouped into three major areas: first is that of the Dinaric Alps, the second is the Rhodope massif and the last one is the mountain region of Albania, Greece and Serbia[2]. Mountains are covered with forests, but in many places they lack vegetation, which made human settlements remain enough isolated, but they were not an obstacle for Romanian movement of population and ideas... The region is crossed in the north by a very complex river system consisting of: the Danube and its tributaries: Drava, Sava, Morava and

[1] Victor Papacostea 1983, *Romanian and Balcanic Civilization*, Bucharest, 17.
[2] Marin Popescu Spineni 1941, *Romanians from Balkans,* Bucharest, 80.

Isker. Few minor streams are added to these ones: Vardar, Struna, Koriţa, Neretva, Drina and Shkumbi.

Despite the hostile conditions of the land, in these places could inhabit along with Greeks, Serbians, Croatians, Slovakians, Bulgarians, also populations descending from Thracians: Albanians, Balkan Romanians.

The Roman origin inhabitants from the South of the Danube, known under various names, such as: Aromanians, Macedo-Romanians, Trans-Balkan Vlachs, Fărşeroţi, Epiroti Romanians, Megleno-Romanians represented a special element from ethnical, social and especially cultural points of view in the civilization of the Balkan Peninsula.

In the documents, most often are called *Romanians,* as in fact they called themselves, considering as being a part of the Romanian nation[3].

With respect to the Balkan Romanians, we hold information from the Byzantine and Romanians chroniclers; they were also analyzed by the representatives of the School of Transylvania; the generation of intellectuals of 1848 and 1859 were especially dealt with the South Danube Romanians[4].

Beginning from the second half of the 19th century, the history and the existence of the South-Danube Romanians has become either a subject of research or a controversy object among ethnographers, historians, linguists. Also beginning from the second half of 19th century, the situation of South – Danube Romanians will be the core of the activity of historians, geographers, ethnologists and Western intellectuals who will travel to this region of Europe, furnishing us remarkable and even impressive, reports. Their life, under all its aspects becomes the center of the western and also Romanian historiography[5].

[3] Cristea Sandu-Timoc 1994, *The tragedy of Romanians abroad (9-13 million).* Timişoara, 24. Referring to the name under which the Romanians are known in the Balkan Peninsula, Mihai Eminescu considered that, "Greek – Romanian expression is as inappropriate as the assertion that the kid is the son of aurochs. There is no Greek – Romanian as well as there is no Greek – Spanish or Greek – English. Romanians of the Thracian triangle are as Romanian and so little Greek as those in Maramures for instance. Either is someone Greek or Romanian; one of the two: both at once can no one be" – M. Eminescu 1998, *Romanians abroad and national spiritual unity",* Bucharest, 104-105.

[4] Nicolae Iorga 1913, *History of Romanians from Balkans*, Bucharest, 3, *Romania. Foreign documents about Romanians*, 1992, 2nd ed., Bucharest, passim; *South Danube Romanians. Documents*, 1998, Bucharest, 111-112 and the following.

[5] The narrations of foreign travelers in the Balkan Peninsula were synthesized by Valeriu Papahagi in the paper *Romanians from Balkan Peninsula after Western travelers of the nineteenth century* (published in Roșiorii de Vede, 1939). The author has reproduced, in chronological order the impressions of the Western travelers who wrote about Romanians, either, "those who appreciated and praised or those who had abuse "for the Danube Romanians.

After 1945, when the Balkan Peninsula started its communist period, the situation and the history of the Romanian community in the Balkan Peninsula was characterized by silence and total disinterest. Schools, high schools and churches were abolished and their language was forbidden[6].

The situation of the Romanians abroad is considered to be "a great tragedy of the XX and XXI centuries". Nowadays, outside borders live almost 9-13 million Romanians, a great part of them are geographically situated around Romania.

*
* *

There were plenty of Romanians in the Middle Ages, in modern times and in the first decades of the 20th century, in the Balkan Peninsula, who occupied territories from the Adriatic Sea to the Black Sea[7]. The provinces inhabited by the Romanians and called *vlach regions* and had been the following ones: White Vlachia, Rodopi Vlachia, Trachian Vlachia, Sirmium Vlachia, on Sava river: Old Vlachia or Vlachia Old (Bosnia)[8].

In all the mountains also and in most localities from the northern part of the continental Greece were a lot of fairs and villages inhabited by Romanians. Many Romanian families still inhabited in the first decade of the twentieth century the Ionian Islands: Corfu, Zante and the Island of Santa Maura.

We would like to mention that the Romanian group who is located

[6] Cristea Sandu-Timoc, *op.cit.*, 9 and 30.

[7] *Ibidem*, 5.

[8] Mihai Virgil Cordescu 1906, *The History of the Romanian schools in Turkey, Sofia and Turtucaia from Bulgaria and of Romanian language seminars from Lipsca, Viena, Berlin,* Bucharest, 5-8. Romanian presence in the Balkan Peninsula at the end of the nineteenth century and in the first decades of the twentieth century is reported in:

- Macedonia, with the main centers: Bitolia (Monastir), Magarova, Târnova, Nijopole, Gopeş, Molovişte, Cruşova, Ohrida, Iancovăţ, Beala de Sus, Beala de Jos, Calive-Istoc, Vlaho-Clisura, Neveasta, Blaţa, Reşna, Belcamen , Pisodei, Negovani, Hrupiştea, Gramoştea, Moscopole, Pleasa, Calive-Jarcan,Lunca, Birislău, Oşani, Cerna-Reca, Cupa, Huma, Veria, Kokinoplo, Ramna, Turai, Porina, Piscupie, Murmuliştea etc. In the eastern part of Turkey we mention the cities Seres and Giulmani, Melnic and villages Ramna, Poroiu, Raslog.
- In Epirus: Samarina, Smicsi, Avela (Avdela), Perivoli, Turia, Furca, Armatia, Breaza, Palioseli, Băiasa (Vuvusa) Cerneşti, Dobra, etc
- Albania: in Valona (Avlona) district: Bunavia, Bisani, Levani, Carvunari, Cerveni etc.; Musachia district and Durazzo: Origovizza, Cărbunari, Grădiştea, Soacule, Veleani, Cavaia, Gramara, Ciuca,Bedeni, Mardarei, etc
- Mila, Ameru, Vetunosi, Cuţufani, Paltinu, Doliani, Damasuli etc.

around the Pind spread from north-west of Berat, in Albania, towards the south in Epir and beyond Kardiţa, in Thesalia spreading out towards east in Macedonia and towards south-west in Acarnania and Aspropotam regions. The Aromanians group of the vilayet of Thessaloniki, Xeres, Xante and Monastir was formed by other groups coming from Gramos Mount, Moscopole and Pind, and through the lands of Meglena in Albania and in Macedonia there were localities lived only by Romanians[9].

Regarding this issue, in 1936 along with the welcome speech in the Romanian Academy, Th. Capidan noted with satisfaction: Today, anyone who watches the ethnographic map of the Balkan Peninsula remains amazed by their extraordinary spreading (the Romanians – *our note*), especially in the South parts, where these populations show themselves under a fragmented form towards the unitary and indivisible block of Romanism in the north of the Danube. The first expression that emerges from this issue, almost unique in the history of a people, is that no matter how scattered these people appear the entire Balkans, their origin must be sought not only in the Carpatho-Danubian lands, but also in Pind.[10]

In the zones and their localities will be set up schools and churches throughout the efforts of the local communities, but especially throughout the aid granted by the Romanian state, as it can be noticed from the documents of this volume.

Toponymy is also an undisputed evidence of the presence and maintenance of the Romanian element in the Balkan Peninsula. There are

[9] *Ibidem*, 9.

[10] Theodor Capidan 1936, *The Balkan Romania*, discourse held on the May 26th, 1936 at the solemn meeting of the Romanian Academy, Bucharest, Extract, 53; At this localization we should add the one pretty recent met in the paper of Max Demeter Peyfus, *The Aromanian issue:* "In Greece the main part of the Aromanians lives on Pindus valleys. In some localities in Thessaly and at the foot of Olympus, in the mountain region of Bermion and the region between Filorma (Phlorina today), Kastoria (Kezriye today) and Kozana (Kozane today). In Albania we find them in great number in Myzeqeja region, as well as in districts Priemetiş Kolice (today Korcea), in Yugoslavia in several villages between Ohrida (Ohrido today) and Monastir (today Bitolia), then Kruşevo near Perlepe, several villages near Struga and smallersettlements on Pljackavica, in eastern Macedonia. Most of Aromanians from Bulgaria were removed in 1940 in Romania, however, there still is – except those in cities – settlements of Aromanians in Pirinska Makedonja and Rhodope Mountains. Finally, in Romania many Aromanians settled in Dobrogea (in localities Cobadin, Ovid at Mihail Kogălniceanu and towards north), others around Bucharest and in Banat. In the past there were Aromanian colonies in Asian Turkey and Lebanon" – M.D. Peyfuss, *The Aromanian issue . Its evolution since the beginning to the Bucharest peace (1913) and the Austro-Hungary's stand,* translation by N. Şerban Tanaşoca 1994, Bucharest: the Encyclopedical Publishing House, 13-14.

many regions nowadays from Greece, Bulgaria, Serbia, where toponymy still has Romanian character.

The actual number and spreading of the Balkan Romanians may not be accurately determined. According to the researcher Max Demeter Peyfuss, "it does not seem wrong at all to accept that nowadays, 400,000 Aromanians live in the South East of Europe".[11]

The Balkan Romanians, a minority population living in the core of the majority Greek, Bulgarian, Serbian, Albanian populations, have fought for obtaining certain desiderates of national nature.

The national battle of the Balkan Romanians was fought on three distinct levels: education in the national language, their own church organization until the acknowledgement of a Romanian bishop and, eventually, a proportional representation, on ethnic grounds, in various local systems. The action of awakening the national conscience has started at the end of the 18th century, and it culminated, in the second half of the following century, with the founding of schools and churches in the Romanian language[12], with the Romanian state aid.

The national aspirations of the Romanians aimed neither the joining to Romania nor the creation of a state of their own in the Balkans. They wanted equal citizens rights to those of the other nations of the Ottoman Empire and cultural autonomy.

The Romanian education in the Balkan Peninsula

The founding of schools in the second half of the nineteenth century at South-Danube Romanians was prepared by the emergence of historical-linguistic reference works[13].

The idea of founding schools in the Romanian language for the Balkan Romanians is encountered at the leaders of the Romanian revolution of 1848: Nicolae Bălcescu, Dimitrie Bolintineanu, Ion Ghica, Ion Ionescu de la Brad, and others, who, upon noticing the massive presence of the

[11] *Ibidem*, 13.

[12] Th. Burada 1890, *Researches on the schools in Turkey,* Bucharest, 53.

[13] Constantin Ucuta, born in Moscopole and arch-priest in Posen (Poznan) was the author of the first Romanian primer, published in Vienna in the typography of the Aromanian brothers Markides Paulian (Marcu Puiu) in the second half of the eighteenth century. In 1808 Doctor Gh. Constantin Roja originating from the village Monastir published the work: *Researches on Aromanians across the Danube* (in German language with parallel Greek text). In 1809 he published another: *The Magnificence of Romanian grammar (literature) with Latin letters which are the old letters of Romanians.* In 1813, was published in Vienna the first grammar of the Aromanian dialect edited by Professor Michael G. Boiagi.

Romanians in the South Danube, immediately thought of the educational and the religious aspect of the matter.

The first official intervention, alongside the Ottoman government, on the founding of a Romanian school for the Romanians subjugated to Ottoman Empire, was made by Costache Negri, during the period 1860-1861, in his position of Romanian diplomatic agent at Constantinople. He insisted on the sultan to take action, "to escape from death as nation of the Romanians from Macedonia, Thessaly, Epirus, and Albania".

The Aromanian Committee was founded in 1860 at Bucharest, with the aim of preparing the base for founding schools and churches among the Romanians in the Ottoman Empire, "the Aromanian Committee of Bucharest was in charge of managing the introduction of the national language in all Romanian towns and fairs". The seed had been thrown with courage and its fruits will not delay to appear.

During the reign of Alexandru Ioan Cuza (1859-1866) the first successes appeared in "the battle" for the Romanian education in the Balkan Peninsula. In 1863, Mihail Kogălniceanu, Prime Minister of Romania, decided to create a fund of the state budget to help Romanian churches and schools in the Balkan Peninsula.

On the 29th of April 1864, The Minister of Religions and Public Education, Dimitrie Bolintineanu proposed that from the fund of 10,000 lei provided for the support of schools in the Ottoman Empire be sent there a sum of money as soon as possible, since these are "threatened to be closed for lack of required money".

In the same year, Prime Minister Mihail Kogălniceanu, Minister of Religions and Public Education, Dimitrie Bolintineanu and the secretary V.A. Urechia decided that the Ministry of Public Education provide a budget of 14,000 lei to help schools and Romanians in the Balkans[14].

In the following year 20,000 lei was granted from the budget for founding a boarding school in Bucharest, for the Romanian children in the Balkans.

Dimitrie Atanasescu, owner of a tailoring shop in Constantinople, found out about the Manifesto of the Aromanian Committee in Bucharest that urged the Romanian youngsters to come to Bucharest to prepare in order to become teachers in Macedonia. He arrived in the country and, after graduating "Matei Basarab" high school courses, in Bucharest, he returned to Macedonia where, on the 2nd of July 1864, he opened at Târnova, the first Romanian school in the South of the Danube[15].

[14] M.V. Cordescu, *op. cit.*, 13.

[15] Sterie Diamandi 1940, *People and aspects in the history of the Aromanians,*

In 1865, the Aromanian Institute was founded alongside the Holy Apostles Church, headed by Archimandrite Averchie who also had as aim the establishment of schools in the Balkans and to train school staff.

After 1878, the development of education was carried out in more favorable terms, created by the Treaty of Berlin in 1878, which confirmed, among other things, the freedom of conscience of the Ottoman Empire inhabitants. The Ottoman authorities refused to make more bold decisions with respect to Romanians' rights.

As a result of the pressures of the Romanians, the Ottoman government will agree, with all Greek opposition, the free practice of education in Romanian language. The great Vizier Savfet Paşa issued in September 1878 the Vizier's Order no. 303, requesting the local authorities (the Governor of Salonic and Ianina, the valiu, at time, he was the governor of a vilayet) not to prevent the functioning of the Romanian schools[16].

A vital contribution in drawing and issuing this document belonged to Professor Apostol Mărgărit. The consequences were particularly important for Romanian education, the number of schools increased by several dozen in only few years.

The situation of the Romanian schools in Turkey was entrusted by the Romanian government to a General Inspector of the Romanian Schools in the Balkans, a position that was held by professor Apostol Mărgărit since 1877 up to 1902. The Inspectorate's headquarters were located in Bitolia.

Thereafter, the Minister of Public Education, Spiru Haret, decided to abolish the Inspectorate and to replace it by the Romanian Schools and Churches Administration. Starting from 1863, Mihail Kogălniceanu, Prime Minister of Romania, decided to create a fund from the state budget to help Romanian churches and schools in the Balkan Peninsula.

On the 29th of April 1864, The Minister of Religions and Public Education, Dimitrie Bolintineanu proposed that from the fund of 10,000 lei provided for the support of schools in the Ottoman Empire to be sent there a sum of money as soon as possible, since these are "threatened to be closed for lack of required money".

In the same year, Prime Minister Mihail Kogălniceanu, Minister of Religions and Public Education, Dimitrie Bolintineanu and the secretary V.A. Urechia decided that the Ministry of Public Education provide a budget of 14,000 lei to help schools and Romanians in the Balkans[17].

Bucharest, 200; M.V. Cordescu, *op. cit.*, 13; Ionel Cionchin 1993, *The first Romanian school in Macedonia (July the 2nd, 1864)* established by Dimitrie Atanasescu", in *Clio*, Timişoara, IInd year, no. 9.

[16] Th. Burada, *op. cit*., 53.

[17] M.V. Cordescu, *op. cit.*, 13.

In the following year 20,000 lei was granted from the budget for founding a boarding school in Bucharest, for the Romanian children in the Balkans.

Dimitrie Atanasescu, owner of a tailoring shop in Constantinople, found out about the Manifesto of the Aromanian Committee in Bucharest that urged the Romanian youngsters to come to Bucharest to prepare in order to become teachers in Macedonia. He arrived in the country and, after graduating "Matei Basarab" high school courses, in Bucharest, he returned to Macedonia where, on the 2nd of July 1864, he opened in Târnova locality, the first Romanian school in the South of the Danube[18].

In 1865, the Aromanian Institute was founded alongside the Holy Apostles Church, headed by Archimandrite Averchie who also had as aim the establishment of schools in the Balkans and the training of the school staff.

After 1878, the development of education was carried out in more favorable terms, created by the Treaty of Berlin in 1878, which confirmed, among other things, the freedom of conscience of the Ottoman Empire inhabitants. The Ottoman authorities refused to make more bold decisions with respect to Romanians' rights.

As a result of the pressures of the Romanians, the Ottoman government will agree, with all Greek opposition, the free practice of education in Romanian language. The great Vizier Savfet Paşa issued in September 1878 the Vizier's Order no. 303, requesting the local authorities (the Governor of Salonic and Ianina, the valiu, at time, he was the governor of a vilayet) not to prevent the functioning of the Romanian schools[19].

A vital contribution in drawing and issuing this document belonged to Professor Apostol Mărgărit. The consequences were particularly important for Romanian education, the number of schools increased by several dozen in only few years.

The situation of the Romanian schools in Turkey was entrusted by the Romanian government to a General Inspector of the Romanian Schools in the Balkans, a position that was held by professor Apostol Margarit since 1877 up to 1902. The Inspectorate's headquarters were located in Bitolia.

Thereafter, the Minister of Public Education, Spiru Haret, decided to abolish the Inspectorate and to replace it by the Romanian Schools and

[18] Sterie Diamandi 1940, *People and aspects in the history of the Aromanians,* Bucharest, 200; M.V. Cordescu 1993, *op. cit.*, 13; Ionel Cionchin, *The first Romanian school in Macedonia (July the 2nd, 1864)* established by Dimitrie Atanasescu", in *Clio*, Timişoara, II nd year, no. 9.

[19] Theodor Burada, *op. cit.*, 53.

Churches Administration in Turkey, which also had its headquarters in Bitola. Management of this Administration has been entrusted to G.C. Ionescu. In 1906 the Administration was again transformed into Inspectorate, headed by N. Tacit who was helped by five school inspectors.

Greeks' reaction to the foundation of so many schools (and churches) belonging to Romanians did not delay to appear. They have always denounced to the Turkish authorities the Romanian school-teachers as a threat to the Ottoman state; then they prevented by any means – such as breaking the books, the removal of priests from religious service – the introduction of the Romanian language in schools and churches[20].

The Greek government had a special policy with respect to the Ottoman authorities, amending it according to the successes obtained by Bulgarians, Serbs, and Albanians. Their policy has resulted in actions that went from the financial support of the Greek schools to the organization of terrorist gangs (antarts)[21] in Greece, who went in Macedonia[22], or in Epir and Thessaly, and where throughout terror, and sometimes murders, they called for people to declare themselves Greeks.

Taking into account the way the Romanians responded to persecutions they were subjected, the Balkan Romanians were divided into two categories:

a) nationalist Romanians, those who have endured all the persecutions: Turkish, Bulgarian, Greek, Serbian, maintaining their language, religion, habits and Romanian consciousness. They sent their children to Romanian schools and attended Romanian churches. In regions where there were no schools, churches or Romanian priests, nationalist Romanians preferred to leave their children not baptized, than to accept that their children be assigned Greek, Bulgarian or Serbian names, from the official lists given by the Patriarchate of Constantinople[23].

---

[20] M.V. Cordescu, *op.cit.*, 1 and 5.

[21] Antarts – Greek armed gangs in the service of the Greek Orthodox officials and who persecuted and even killed the Romanians who were not favorable to Greeks.

[22] A.M.A.E., Constantinopole fund, vol. 224 (1867-1893), not paged – The Report of the Romanian consul in Thessaloniki issued on January the 9th 1890.

[23] A.M.A.E., Constantinopole fund, vol. 180, not paged – in a report drawn by the Inspector of Schools – Nicholas Tacit, which dates from the 30th of July 1905, it is recorded that the Romanian community leaders in Grebena were interviewed by a band of Greeks, concerning the purpose of the Romanian cause. Being asked why is a Romanian and sustains the Romanian cause, Stere Popa, leader of the local Romanian community, answered, "I am Romanian, not Vlach, because among us we call ourselves Romanians, as you and other foreigners call us Vlachs. I do love the Romanian nation of which I belong to, the Romanian school and church and everything that is Romanian… my old father

b) “Greek men” or "repudiated" who were against the national current, being in favor of the Greeks and it seems that they often aimed at economic, social and political success. Their number was bigger than that of nationalist Romanians.

In 1879 in Bucharest was founded the Aromanian Culture Society. Its purpose was that, in the limits of the laws and habits within the Ottoman Empire, to help spread of the Romanian language in schools, to "insist on the proper state of Romanian churches and communities in the right part of the Danube and across the Balkans, to monitor the course of already existing schools and set new ones". Also, schools would be equipped, "with books, libraries, equipments” and “urge to edit books for the Romanians of those regions"[24]. The establishment of this Society has again led to the revolt of the Patriarch of Constantinople, Joachim the III[rd], who on the 8[th] of December 1879 addressed a Patriarchal encyclical to Pelagovici Metropolitan Bishop urging, "to work (...) in agreement to the local authorities and to watch so that the Church be sheltered of the smallest works of Romanian propaganda"[25].

Confrontations with Greeks’ hostility continued. The Greeks went up the point that they have claimed that there are not Romanians in Macedonia, Epir, Thessaly, Continental Greece, Albania, but only "Hellenic vlachs, namely Greeks who speak Romanian". In a document dated March 1886 issued by the Greek consul Panurias in Bitolia, and addressed to Pikion, school teacher and pan Hellenic agent of Kastoria (Macedonia) was stated that: "Under ethnological report, the Romanian element is almost unknown in Europe. That is why we should stay away from pronouncing or reminding the word *Romanian* (in italics). Thus in all the appointments showing the origin or existence of the Romanians, for example Vlaho-Clisura, Vlaho-Livada, the word Vlaho should be put apart and write nothing more than Clisura, Livada. The word *Romanian* must not appear anywhere"[26]. The same ideas were even asserted in the Greek press of the Balkan Peninsula and Romania[27].

However, by 1880, 24 Romanian schools were opened, of which 7 were for girls and a middle school in Monastir; 5 for boys in Moloviște,

planted in me feelings and true national consciousness, for which you condemn me today to death".

[24] Theodor Burada, *op. cit.*, 18-19; Vasile Diamandi Aminceanul 1938, *Romanians from Balkan Peninsula*, Bucharest, 122-123.

[25] A.M.A.E., fund Problem 15, vol. 91, not paged.

[26] Th. Burada, *op. cit.*, 113-114.

[27] *Ibidem*, 142.

Megarova, Băiasa, Grebena, Samarina; secondary classes in Cruşova and a mixed school in Constantinople[28].

A new statistical made on 1893, indicated the existence of 75 Romanian primary schools, of which 55 were for boys and 20 for girls, a boys' high school in Bitolia (1880), a secondary school and a normal school for girls in Bitolia (1888) . School population ranged between 3,500-4,000 pupils[29].

Therefore, according to the documents, in 1900 in the Ottoman Empire (the European part) there were 113 primary schools for girls (25), for boys (54) and mixed (34), 5 Romanian secondary schools and over 30 churches with the liturgy in the Romanian language. The Ottoman authorities interfered with the Patriarch of Constantinople in order to allow the Aromanian priests and communities to officiate in Romanian language, but they did not allow the establishment of a Romanian metropolitan church or a bishopric as Bulgarians and Serbs from the empire had[30].

Then, in 1902-1903 the school situation was as follows: Albania district – 10 schools; Bitolia district – 27 schools; Epir district – 23 schools.

The Romanian state has continued this period to subsidize Romanian schools and churches and to improve their management. Besides starting from the late nineteenth century, the Romanian public opinion, many Romanian politicians were concerned about the fate of the Balkan Romanians, being considered with predilection a "state matter"[31].

In 1903, during the debates of the Assembly of Deputies, Ioan I.C. Bratianu, as foreign minister, stated: "We want to maintain the most cordial relationships with the neighboring states, to reconcile the interests in question, as we know that by defending our own interests , we observe the legitimate rights of our friends. We want to help the cultural development of a nation with whom we have feelings and origin connection, we want the entire population of the Ottoman Empire have the civilized conditions of life and peaceful relations with the entire Eastern part of Europe"[32]. This cultural support has strong grounds in the history of Romanian-Balkan

[28] A.M.A.E., Constantinopole fund, vol. 224 (1867-1893), passim.

[29] *Ibidem.*

[30] Maria Petre 1997, "Aromanians and Romanian-Turkish cultural relations in the early twentieth century", in *Historical Magazine*, t. VIII, no. 11-12, 739-740; N. Ciachir 1970, "Contributions to the history of Romanian-Turkish relationships history (1878-1914)" in ADIRI, no. 5, 17.

[31] Pericle Papahagi 1912, *Aromanians in historical-cultural point of view,* Bucharest, passim.

[32] *The debates of the Assembly of Deputies*, 1903-1904, meeting of the December 9th, 1903, 144.

relationships. Romania sustained the national movement of the Balkan Romanian throughout material nature aids and by diplomatic means.

After the disappearing of the conflict between the inspector Apostol Mărgărit and a part of teachers, the administration of schools and churches has been put under the control of the Legation of Constantinople and the consulates of Thessaloniki, Monastir and Ianina. New school reviewers were appointed who were in charge of controlling the activity of the Romanian schools in the empire and intervened with local authorities to obtain the operation permits.

In the school year 1903-1904 in the Ottoman Empire operated 84 Romanian primary schools distributed in the 4 districts as follows: 10 in Albania, 26 in Bitolia, 25 in Epir and 23 in Thessaloniki, with a total number of 3,500 students prepared by 110 school teachers. Romanian secondary school situation was the following: Romanian high school in Bitolia, led by Adam Coe, had 100 students who had scholarships and were prepared by 16 teachers, Normal – professional school for girls in Bitolia had 40 students who had scholarships and 9 teachers, Commercial school in Thessaloniki had 47 students, 40 of them had scholarships, prepared by 8 teachers and 2 experts and Commercial School of Ianina that had 55 students, 40 of them had scholarships and were educated by 9 teachers.

Churches in which the service was officiated in Romanian language were: Pleasa, Nicea, Şipca, Elbasan and Moscopole in Albania district, served by 5 priests; Cruşova, Gopeşi, Hrupiştea, Ohrida, Vlaho-Clisura in Bitolia district, served by 11 priests; Abel-Grebena, Perivole-Grebena and Turia in Epir district, served by 5 priests; Doliani, Lumniţa, Huma, Lungaţa, Oşani, Murihova, Livezi, Cupa and Fetiţa in Epir district, served by 22 priests. For Romanian primary and secondary schools, for priests and Romanian students with scholarships in the country and Constantinople, the Romanian state has allocated 335,000 lei in the school year 1903-1904[33].

The powerful rebellion in Macedonia in the summer of 1903 and the new organization of the province headed by Hilmi Pasha, assisted by two delegates, one from Russia and one from Austria-Hungary, with a constabulary reorganized by an Italian general and engaged by foreign officers, has led to the changing of the attitude of Ottoman authorities regarding the partial stagnation of the abuses[34].

The Sultan promised in 1905 to the Romanian Minister in

[33] A.N.I.C., *Ministry of Religions and Public Education Fund*, file 349/1903, vol. I, f. 50-75.

[34] Constantin Velichi 1970, *The Ottoman Empire and the Balkan states between 1878-1912*, in "Studies and Articles of History", XVI, 173.

Constantinople, Alexandru Lahovari, that he will acknowledge all the requests of the Aromanians, but he found it difficult to sign a definitive decree. Alexandru Lahovari suggested to the Romanian Foreign Minister to ask for the German embassy intervention[35] in order to persuade the sultan.

In February 1905 the Romanian Consulate in Ianina had been opened and in March the same year Negovan murders had taken place, to which priests and members of the Aromanian community have fallen victims.

Professors N. Tacit and Andrei Balamace were reviewers of the Romanian schools, in inspection of the vilayet Ianina. In this conjuncture, the Ottoman Empire developed its political relations with Romania and the professors were arrested by the valiu Osman Pasha at the Greeks' instigation. Minister Alexandru Lahovari addressed the Ottoman government an ultimatum and demanded the release of arrested teachers and the speedy enactment of a decree in which to formally acknowledge the nationality of the Aromanian, enjoying all the rights of the other nationalities in the empire.

The Sultan, coerced by the threat of the Romanian minister that he would leave his job position within 10 days, issued on the 9th/22nd of May , 1905 the Imperial Decree by which it had been acknowledged and allowed the free usage of the Romanian language in schools and churches and a tight plane was granted to the Minister of Justice and Cults[36].

The success obtained throughout this Ottoman act, the Decree, although partial, because it did not provide the establishment of a Romanian metropolitan church, represented the legal basis for the organization and strengthening of the Aromanian community who, materially sustained by the Romanian state and diplomacy, will further develop the Romanian schools and churches in the Ottoman Empire.

Thus in Constantinople was set up a Romanian primary school with 70

---

35 Nicolae Ciachir, *op. cit.*, 19.

36 A.N.I.C., Kretzulescu fund, file 831, f. 62 – the Sultan's order acknowledged the Romanian nation in Turkey, "His Imperial Majesty the Sultan (...) taking into account the prayers uplifted to the Imperial Throne by his Aromanians subjects, has endured to order that, on the grounds of civil rights they enjoyed as other Muslim subjects, their communities should be able to elect muhtars mayors (n.ns) (...) Aromanians members are to be accepted in administrative councils; the imperial authorities are to facilitate to the teachers appointed by these communities schools inspection and the fulfillment of the formalities required by the laws of the Empire for the opening of new school establishments". Aromanian education had from that time on the same status with education of other nationalities. Also, the Romanian Orthodox Church was allowed to freely develop. The Sultan's imperial order outlined that Aromanians could not be prevented from performing their religious service in their language.

pupils, led by I.D. Hondrosom and a Romanian collegiate boarding school led by N. Papahagi, which had, in 1908, 20 students with scholarships.

In the school year 1908-1909, 99 Romanian primary schools operated in the Ottoman Empire, distributed as follows: 25 in Bitolia district, 15 in Coriţa- Elbasan district, 15 in Grebena-Elasona district, 9 in Ianina district, 17 in Thessaloniki district, 9 in Veria district and 9 in Kosovo district. Also in 43 localities the service was officiated in Romanian language[37].

Concerning the salaries of priests, owe to the fight between Greek and Romanian religious propaganda, the parishioners were used not to pay priests for the ceremonies, they succeeded in supporting themselves only by the subsidy received from the Romanian state[38].

The events in Turkey determined the endorsement after 1910 of a new management form of schools throughout school Forumi.

Despite the difficulties encountered by the Ottoman authorities who delayed the granting of operation permits for Romanian schools, under the pressure and influence of the Greeks, with all religious persecutions, as well as due to the conflicts that existed between the members of the Aromanian communities, mainly instigated by the Greek people, Romanian schools and churches continued to exist and operate in the first two decades of the twentieth century. Therefore, in the eve of the Balkan wars (1912-1913) in the European Turkey were 92 primary schools, 6 secondary schools, with a number of 3,850 pupils.

The Peace Treaty of Bucharest, which was signed on the 28th of July/10th of August 1913, established a new political reality in the Balkan Peninsula. The three Balkan countries Bulgaria, Greece and Serbia obliged themselves, through an exchange of letters made with the Prime Minister of Romania Titu Maiorescu, to grant autonomy to schools and churches for the Romanians in their countries, which could be subsidized under the supervision of the governments of the states in question and to acknowledge a different bishopric for Romanians.

All Balkan states acknowledged after 1913 the existence of the Aromanian schools, except for Serbia that considered the Treaty of Bucharest as being obsolete to it, rejecting the acknowledgement of the autonomy of schools and churches in Serbian Macedonia where were closed all primary schools for boys and girls, a high school, a normal school and 10 churches.

In Greece, however, the situation was better, especially under democratic governments after 1913. Bilateral cultural agreement concluded with the Greek state relative to the autonomy of the Romanian primary and

[37] A.N.I.C., *Ministry of Public Instruction fund*, file 2944/1908, f. 73-106.

[38] *Ibidem*, f. 34.

secondary schools and the right of the Romanian government to subsidize them ended in July/August 1913 and was one of the annexes to the Treaty of Bucharest in 1913. It stipulated the autonomy of Aromanian schools and churches and the creation of a Romanian bishopric, financed by the Romanian state, but under the supervision of the Greek government. Religion textbooks were prepared by the Romanian church authorities and the teaching and school ones, after the programs of the Ministry of Public Education.

In 1914 in Macedonia operated 91 primary schools, with 111 school teachers, 76 women school teachers, 53 priests, 1 high school, 2 commercial schools and 1 normal school for girls[39].

The outbreak of the Ist World War, less than a year after the signing of the Treaty of Bucharest, brought important changes in the southern and eastern European space. In the Balkan states, thousand of Romanian were mobilized and deployed on various battlefields, and their schools and churches were again closed. In August 1916 occupied male population of Macedonia, remained as a result of the previous mobilization, was sent to concentration camps or coal mines in Svistov, of which many Romanians did not come back[40]. As a result of the military operations which deployed in Macedonia, many Romanian villages were looted or destroyed. Sheep heck were requisitioned. Concerning the salaries of priests, owe to the fight between Greek and Romanian religious propaganda, the parishioners were used not to pay priests for the ceremonies, they succeeded in supporting themselves only by the subsidy received from the Romanian state[41].

The events in Turkey determined the endorsement after 1910 of a new management form of schools throughout school Forumi.

Despite the difficulties encountered by the Ottoman authorities who delayed the granting of operation permits for Romanian schools, under the pressure and influence of the Greeks, with all religious persecutions, as well as due to the conflicts that existed between the members of the Aromanian community, mainly instigated by the Greek people, Romanian schools and churches continued to exist and operate in the first two decades of the twentieth century. Therefore, on the eve of the Balkan wars (1912-1913) in the European Turkey there were 92 primary schools, 6 secondary schools, with a number of 3,850 pupils.

The Peace Treaty of Bucharest, which was signed on the 28th of

[39] Cristea Sandu Timoc, *op. cit.*, 30.

[40] Gheorghe Zbuchea 1999, *A history of the Romanians in the Balkan Peninsula*: *the 18th-20th centuries*, Bucharest, 139.

[41] *Ibidem,* f. 34.

July/10th of August 1913, established a new political reality in the Balkan Peninsula. The three Balkan countries Bulgaria, Greece and Serbia were obliged, through an exchange of letters made with the Prime Minister of Romania Titu Maiorescu, to grant autonomy to schools and churches for the Romanians in their countries, which could be subsidized under the supervision of the governments of the states in question and to acknowledge for the Romanian a different bishopric.

All Balkan states acknowledged after 1913 the existence of the Aromanian schools, except for Serbia who considered the Treaty of Bucharest as being obsolete to it, rejecting the acknowledgement of the autonomy of schools and churches in Serbian Macedonia where there were closed all primary schools for boys and girls, a high school, a normal school and 10 churches.

In Greece, however, the situation was better, especially under democratic governments after 1913. Bilateral cultural agreement concluded with the Greek state relative to the autonomy of the Romanian primary and secondary schools and the right of the Romanian government to subsidize them ended in July/August 1913 and was one of the annexes to the Treaty of Bucharest in 1913. It stipulated the autonomy of Aromanian schools and churches and the creation of a Romanian bishopric, financed by the Romanian state, but under the supervision of the Greek government. Religion textbooks were prepared by the Romanian church authorities and the teaching and school ones, after the programs of the Ministry of Public Education.

In 1914 in Macedonia operated 91 primary schools, with 111 school teachers, 76 women school teachers, 53 priests, 1 high school, 2 commercial schools and 1 normal school for girls[42].

The outbreak of the Ist World War, less than a year after the signing of the Treaty of Bucharest, brought important changes in the southern and eastern European space. In all the Balkan states, thousand of Romanians were mobilized and deployed on various battlefields, and their schools and churches were again closed. In August 1916 occupied male population of Macedonia, remained as a result of the previous mobilization, was sent to concentration camps or coal mines in Svistov, of which many Romanians did not come back[43]. As a result of the military operations which deployed in Macedonia, many Romanian villages were looted or destroyed. Sheep heck was requisitioned. Concerning the salaries of priests, owe to the fight between Greek and Romanian religious propaganda, the parishioners were

[42] Cristea Sandu Timoc, *op. cit.*, 30.

[43] Gheorghe Zbuchea 1999, *A history of the Romanians in the Balkan Peninsula*: *the 18th-20th centuries,* Bucharest, 181.

used not to pay priests for the ceremonies, they succeeded in supporting themselves only by the subsidy received from the Romanian state[44].

The events in Turkey determined the endorsement after 1910 of a new management form of schools throughout school Forumi.

Despite the difficulties encountered by the Ottoman authorities who delayed the granting of operation permits for Romanian schools, under the pressure and influence of the Greeks, with all religious persecutions, as well as due to the conflicts that existed between the members of the Aromanian communities, mainly instigated by the Greek people, Romanian schools and churches continued to exist and operate in the first two decades of the twentieth century. Therefore, in the eve of the Balkan wars (1912-1913) in the European Turkey were 92 primary schools, 6 secondary schools, with a number of 3,850 pupils.

The Peace Treaty of Bucharest, which was signed on the 28th of July/10th of August 1913, established a new political reality in the Balkan Peninsula. The three Balkan countries Bulgaria, Greece and Serbia obliged themselves, through an exchange of letters made with the Prime Minister of Romania Titu Maiorescu, to grant autonomy to schools and churches for the Romanians in their countries, which could be subsidized under the supervision of the governments of the states in question and to acknowledge a different bishopric for the Romanians.

All Balkan states acknowledged after 1913 the existence of the Aromanian schools, except for Serbia that considered the Treaty of Bucharest as being obsolete to it, rejecting the acknowledgement of the autonomy of schools and churches in Serbian Macedonia where were closed all primary schools for boys and girls, a high school , a normal school and 10 churches.

In Greece, however, the situation was better, especially under democratic governments after 1913. Bilateral cultural agreement concluded with the Greek state relative to the autonomy of the Romanian primary and secondary schools and the right of the Romanian government to subsidize them ended in July/August 1913 and was one of the annexes to the Treaty of Bucharest in 1913. It stipulated the autonomy of Aromanian schools and churches and the creation of a Romanian bishopric, financed by the Romanian state, but under the supervision of the Greek government. Religion textbooks were prepared by the Romanian church authorities and the teaching and school ones, after the programs of the Ministry of Public Education.

In 1914 in Macedonia operated 91 primary schools, with 111 school

[44] *Ibidem,* f. 34.

teachers, 76 women school teachers, 53 priests, 1 high school, 2 commercial schools and 1 normal school for girls[45].

The outbreak of the Ist World War, less than a year after the signing of the Treaty of Bucharest, brought important changes in the southern and eastern Europe. In the Balkan states, thousand of Romanian were mobilized and deployed on various battlefields, and their schools and churches were again closed. In August 1916 occupied male population of Macedonia, remained as a result of the previous mobilization, was sent to concentration camps or coal mines in Svistov, of which many Romanians did not come back[46]. As a result of the military operations which deployed in Macedonia many Romanian villages were looted or destroyed. The sheep heck was requisitioned and in the Aromanian schools and churches they passed to the destruction of Romanian books, including those of cult. The immigration phenomenon in Romania reached maximum peaks, especially after the peace Conference in Bucharest in 1913, when all Balkan Romanians could become Romanian citizens, regardless of the place where they continued to live.

At the Paris Peace Conference, along with the Romanian missions were also sent missions of the Aromanian Culture Society, of the Romanians' Committee of the Timock Valley to whom were added representatives of the Committee for the Protection of cultural and spiritual rights of the Romanians, established in Vidin in March 1919. These Romanian organizations have formed a series of memoirs that were vanquished to forumi of the Peace Conference, but they did not have great results. The Article no. 2 of the Peace Treaty of Sèvres, with Turkey, was the only positive result, throughout Greece obliged itself to grant local autonomy to Romanian communities from Pind in school and religious matters, had been circumvented throughout the Treaty of Lausanne. The application of the provisions of the minorities' Treaty by the states in the southern-eastern Europe, which could provide terms of expression for South-Danube Romanians, was struck by reserves and even negative reactions.

During the Turkish domination, in Albania existed 17 Romanian schools and a secondary school in Berat, as follows: two primary schools in each of the localities: Corcea, Pleasa, Moscopole, Berat, Elbasan and a primary school in each of the localities: Lunca, Nicea, Biscuchi, Şipsca, Ferica, Grabova, Luşnia-Carbunari[47]. In a report issued in December 1922, Peter

[45] Cristea Sandu Timoc, *op. cit.*, 30.

[46] Gheorghe Zbuchea 1999, *A history of the Romanians in the Balkan Peninsula*: the 18th-20th centuries, Bucharest, 181.

[47] A.N.I.C., fund of the Ministry of Public Instruction, file 751/1925, f. 57.

Marcu, head of Romanian Schools and Churches Department in the Balkan Peninsula pointed out: "... Since 1912, Albania had been a war theatre; it was devastated by the Greeks and Serbs, exhausted by the Austrian, Italian and French armies of occupation, population is nowadays reduced to poverty. All our school premises in Berat, Elbasan, Ferica, Grabova, Lunca, requisitioned by the army of occupation, do not have school furniture. Starting from 1914 up to the current moment schools have only operated in Coriţa district and Pleasa and a mixed school in Şipsca".[48] In the memorial of the 8th of July 1926 issued by the Ministry of Foreign Affairs of Romania, concerning the Romanian schools and churches in Albania are summarized the actions undertaken by the Romanian Ministry in Tirana, Professor Simion Mândrescu. The Convention that had been prepared with Mufid Bey Libohova could not be signed owe to the government fall. Negotiations were restarted with the new government and President Ahmed Zogu, and discussed within the Council of Ministers of Albania on October the 9th, 1925, which agreed on the improvement of the Romanian schools activity in Corcea, Pleasa and Şipsca. In November 1925 Simon Mândrescu was notified by A. Vrioni that "the Albanian government in order to meet the right request of Romania will make all the facilities for the opening of Romanian schools in the villages with Romanian population provided that the opening of these schools is required by the respective communities".[49]

On February the 1st, 1926, the Albanian Foreign Affairs Ministry gave the following provisions: the introduction of the Romanian language in primary schools with sufficient number of Romanian pupils, admitted the setting up of the Ist class of high school in Corcea with students from schools of Corcea, Pleasa and Şipsca and it agreed on the establishment either of a vocational school for girls or a requisitioned one for a vocational school. The Romanian Red Cross was also authorized and not the Romanian state, to set up two boarding schools with 50 seats, one for boys and one for girls, provided these are wholly maintained by them.[49]

The new program of the Romanian Ministry of Public Education for the Romanians in Albania, provided for the school year 1926-1927 the reestablishment of the Romanian schools that existed in 1912, at the opening of two primary schools in Tirana, one for girls and one for boys, of two boarding schools maintained by the Romanian Red Cross, of one mixed school in Durazzo, Elbasan, Berat, Fieri, Premet, Nicea, Grabova, Lunca, Valona, Cavaia, Ferica, as well as the reorganization of the high

[48] *Ibidem*, file 799/1923, f. 4.
[49] *Ibidem*, file 712/1926, f. 148-149.

school from Corcea[50]. The establishment of many of them remained in project stage.

The new minister of Romania in Tirana, Trandafirescu, received assurances in 1926 from the Minister of Foreign Affairs A. Vrioni and from the Senate President, Pandele Evanghele, that in the autumn of 1926 high school of Crocea operated and that Romanian schools will be set up at Nicea, Grabova, Lunca and Elbasan, provided that teachers be Albanians subjected and be paid by the Albanian state. In the report of May the 26th, 1926, Trandafirescu outlined that he sent in Romania 94 students with scholarships from Albania, from whom the future teachers will be recruited for Romanian schools in this country[51].

All these efforts had no result. In the autumn of 1927, the Albanian state nationalized all schools, including the Romanian schools in Corcea, Pleaşa and Şipsca. The Albanian authorities appointed priest Cotta Balamace, as principal of the school in Corcea, replacing Cupan Arai. Between Cotta Balamace and Dumitru Teja, president of the Romanian community of Corcea, a strong conflict erupted. The Aromanian Culture Society demanded to the Ministry of Public Education the dismissal of all school teachers who accepted to work in nationalized schools.[52]

Several memoirs addressed by Cotta Balamace to the Ministry of Public Education in Romania and the Romanian Patriarch clarified the situation: "... I temporarily accepted to operate at school to save the last spark, believing that the Romanian government will intervene with the Albanian government. Once schools were closed they remained so, as it is the case of the other schools in Albania".[53]

In the autumn of 1930, pursuant to the diplomatic efforts of Romania's new Minister in Tirana, Vasile Stoica, the schools from Şipsaca and Corcea were given back to the Romanian communities; N.H. Balamace was appointed principal and Cotta and Elena Balamace were appointed school teachers.[54] In May 1937, the opening permit for other 5 Romanian schools in Dişniţa, Lunca, Grabova, Moscopole and Nicea had still been obtained. School teachers were paid by the Albanian state, but they received of the Romanian state, in addition, an allowance of 1,200 lei per month. This has been paid continuously in the period September the 1st, 1937 – to September the 1st, 1939 throughout Romania's consulate in Tirana.[55] In the school year

[50] *Ibidem*, f. 152.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem*, f. 156.
[53] *Ibidem*, file 768/1922, f. 122-123
[54] *Ibidem*, f. 127.
[55] *Ibidem*, file 756/1930, f. 4-5.

1939-1940 in the 7 Romanian schools of Albania had attended courses 362 students, under the guidance of Simancu, Urania Atanas (Corcea), Iovan Poppa (Moscopole), Petre Belba (Lunca), Adam Muşi (Şipsca), Vasile Balamace (Nicea) and Nuci Condili (Dişniţa). At the school from Grabova the school teachers had not taught in Romanian language than until December 1939, because the school master Procop Pescazini was transferred and had been replaced by an Albanian school master.[56]

During the Second World War the situation of Romanian schools in Albania worsened. The supplement for teachers was not duly paid, and some schools were destroyed by bombardment. The report of the priest Cotta Balamace issued in November the 7th, 1941 showed that only schools in Corcea, Moscopole and Şipsca operated and were repaired with the money of the Romanian communities, those in Dişniţa, Nicea, and Grabova and Lunca did not work, as they were not repaired.[57] In 1944 still operated the Romanian school in Corcea with school masters Christache Simancu, Urania Athanas, Vasile Balamace and Vasile Cicani.

Throughout the decree law no. 2695 issued on August the 1st, 1938, the Romanian state established the Romanian Institute of Albania, headquartered in Santa-Quaranta (Zogoj). The great scholar Nicolae Iorga received from the Albanian government a land at Santa-Quaranta that gave to the Romanian state, with the obligation of building an institute there. Its aim was "... to know the best the past and present life of southern-eastern Europe with respect to the civilization and race origins of our people to achieve a close collaboration of researchers in our country and the ones in Balkans, with the same concerns. The Institute is a guarantee of origin identity and of the relations of friendship which unite our nation with the Albanian one".[58] Besides the institute was created an archaeological mission, researchers of history, philology, ethnography could be undertaken and they could be published in the Bulletin of the Institute *Illyrica.* Management was entrusted to the great historian Nicolae Iorga, who first worked out the history of Albania and who designated Professor Dumitru Berciu as delegated manager.[59]

---

56 *Ibidem*, file 1332/1940, f. 154.

57 *Ibidem*, f. 158-159.

58 *Ibidem*, file 1314/1939, f. 86-87.

59 The results obtained in archaeological research, his scientific contributions were to be appointed Head of the Romanian Archaeological Mission in Albania, then secretary and then delegated director of the Romanian Institute. The Institute had been raised throughout the efforts made by Professor Dumitru Berciu in Albania. International political events, the assassination of the great scientist, N. Iorga, domestic events determined the abolishment of the Institute by the Romanian authorities at the end of 1940. Throughout the work

In 1943, Professor Dumitru Berciu pointed out in a memorial that the institute had been converted into campaign hospital and bombed several times by the Italian aviation[*]. The entire inventory of the Institute that exceeded 1,000,000 lei disappeared. Professor Dumitru Berciu proposed the transfer of the Institute headquarters in Tirana, where was a strong Romanian center and the opening of a primary school in Tirana "...thus repairing an injustice of the past when the Albanian governments did not allow the operation of Romanian schools in the capital of Albania". The Professor also mentioned "... sad situation of Romanian schools and churches in Albania with premises in ruins, with school teachers and priests unduly paid and persecuted by local authorities".[60] In a memorial issued on March the 5th, 1943 which was an addition to it, Professor Berciu required that "the Director of the Institute should have control of schools and churches in Albania", was also proposed that near the Institute, it must be set up a Romanian High School in Tirana, near the primary school[61].

In Bulgaria Romanians lived grouped in several areas: Vidin, Timok Valley, Sofia and groups of nomadic shepherds in the Rodopi mountains, mountains of Rila and Giumaia region, their numbers reaching, in 1923, between 150,000 and 80,000.[62] In Bulgaria, based upon the exchange of letters between Titu Maiorescu and D. Toncev, concurrently with the closure of the peace treaty in Bucharest (1913), two Romanian schools were opened in Sofia and Giumaia. As it results from the memorial of the primary school principal in Giumaia of 1924, school and church in this village were destroyed during the Balkan wars and the Bulgarian authorities had hardly allowed the reopening of the school year in 1920.[63] The Principal continued to show "... I was happy to see that there are very good Romanians... Taking this into account, the undersigned in connection with Romanian leaders have decided to rebuild the school and the church by opening a subscription list for Romanians living there who although the great part of them lack means, when it came to school and church they subscribed the sum of 200,000 leva".[64]

made for several months, submitting memories after memories statements, the Institute was reestablished under the direction of Professor D. Berciu.

[*] In April 1939 Albania was conquered by Italy, Victor Emmanuel III [rd] also became king of Albania. In Albania were introduced fascist institutions.

[60] A.N.I.C., fund of the Ministry of Public Instruction, file 2454/1943, f. 14.

[61] A.M.A.E., fund Problem 18, vol. Albania (1919-1943) – doc. of the 5th of March 1943, f. 111-115.

[62] A.N.I.C., fund of the Ministry of Public Instruction, file 799/1923, f. 9.

[63] *Ibidem*, file 755/1924, f. 1.

[64] *Ibidem*.

In 1924, upon the request of the Romanian community in Sofia, the Ministry of Public Instruction authorized the establishment of a secondary school near the Romanian primary one in that locality. In 1934, throughout the Order no. 173051, Romanian secondary school was converted into the Romanian Institute of Sofia. The Romanian state paid to the architect N. Torbu the sum of 2,096,000 leva to build the institute.[65] The Director of the Institute, Professor P. Caraman, outlined in a memorial from 1935 that a great number of Romanian students from Bulgaria wanted to join the 5th class of high school, but the institute could not accept them all. The Director stated that the grant received from the Ministry of Public Education, of only 5,000 lei for textbooks was inadequate, because although the students of the high school were skilled, they came from poor families and he concluded "... If the Romanian state does not give them scholarships, they cannot come to learn in Romanian language, and if they do not give them books they cannot buy them ".[66] The Minister of Romania in Sofia, Vasile Stoica has also intervened with the Ministry of Public Education, in 1934 and obtained 30 scholarships of 750 lei each per month, for the institute and applied to somebody for the advertising right of the high school in Bulgaria. The high school did not get this right neither in 1944 and its graduates could not join, due to this, the University of Sofia.

Besides the Romanian Institute in Sofia, a kindergarten and a primary school operated. Gradually, throughout the efforts of school teachers and supported by the Ministry of Public Education in Romania within high school had been set up natural sciences, physics and chemistry laboratories and a library with 6,000 volumes.[67]

Historian Constantin Velichi, a professor of the Institute, emphasized in a memorial issued on 1944 that this library was attended not only by the Romanians but also by other students from University of Sofia. Due to the bombardments within the IInd World War, the Institute was temporarily moved to Giumaia, where it continued its courses. The Romanian state financed it in the school year 1944-1945 by 2,800,000 lei.[68]

The Romanian primary school of Giumaia, depopulated after the yielding of Cadrilater (1940), by the emigration of Romanians, it had 11 pupils in the school year 1943-1944, and in the school year 1944-1945, 4 pupils. The principal of this school, Radu Preda showed that he could not take any summer courses in Cecaliţa and Argaci "... because these regions

[65] *Ibidem*, file 1221/1938, f. 206.
[66] *Ibidem*, file 788/1935, f. 214.
[67] *Ibidem*, file 4336/1945, f. 14.
[68] *Ibidem*, file 1528/1944, f. 9-10.

are haunted by Communist gangs.[69] Although he obtained operation permit from the Bulgarian authorities for the school year 1944-1945 also, the Ministry of National Education of Romania, charged the priest of the Romanian church in Giumaia, to handle the education of the 4 Romanian students because he could not pay for a school teacher for such a small number of students.

According to the Bulgarian government decree no. 127 issued on May the 30th, 1945, the courses of the Romanian schools in Bulgaria were to be abolished.[70] Romania will close Romanian Institute in Sofia in September 1947 ,when the Bulgarian government granted to it the advertising right. School teachers proposed for their salaries be received in leva and not in Swiss francs, but the Romanian state would not change its measure, "the support of these schools in a friend country, is not fair according to the R.P.R. Government".[71]

In Greece, lived about 160,000 Romanians in 1941, in 3 compact groups: Meglenia, Veria, Pind and in odd groups in Thesalia and Olimp, Seres-Cavalla and Thessaloniki. Romanian Vasile Stoica showed that the Romanian population in Greece was uneven with respect to the national consciousness: the one in Pind and Veria areas with a strong Romanian feeling, the one from cities, strongly influenced by the Greek environment, weaker to assimilation and the moved population "... this population has nothing but a sense of ethnic cohesion, of confidence towards the ones of Romanian language and of suspicion towards those of another language".[72]

The Romanian schools in Greece operated during the interwar period on the basis of the tacit consensus between the Romanian and the Greek states: "They had neither been state schools, nor schools supported by the respective Romanian population, both cases provided by the minority regime of the peace treaties, but by the Romanian state, throughout the tacit permission of the Greek state. Without the Romanian financial state aid, schools would disappear, because the poor population lacks the support of the schools".[73]

Until 1923, the Ministry of Public Education has monitored the 26 Romanian primary and 4 secondary schools in Greece throughout school reviewers. That year was also set up alongside with the Schools and Churches Administration from Greece a Permanent Administrative Council.

[69] *Ibidem*, file 1529/1944, f. 43.
[70] *Ibidem*, file 4336/1945, f. 42.
[71] *South Danube Romanians – Documents,* 356.
[72] A.N.I.C., Vasile Stoica fund, file I/158, f. 5.
[73] *Ibidem*, fund of the Ministry of Public Instruction, file 1444/1941, f. 5.

On October the 1st 1926, this administration has been replaced by school local committees (forumi) and the control was replaced by that of the principal of the most important school of that respective school district. Legations and consulates of Romania coordinated the activity of these committees and managed their funds passed to them. In what you are, others were rented. In the Pind Mountains region, where the Romanian population used to move, schools had winter and summer courses, as communities traveled with their sheep heck. In such cases, courses took place in unsuitable conditions, in huts: Fetiţa, Thessaloniki district, Mavronovo, Mandalovo, Babiani, Drenovo in Meglenia district.[74] Some premises of Romanian schools were confiscated by the Greeks as well as those from Livezi, Oşani, Lunguţa, Târnareca and Liumniţa. For the premises of schools in villages Liumniţa and Oşani , Greek authorities offered 5,000 drachmas, but the Romanian government refused and responded: "... the Greek Government owes us not such offers but the return of the schools and churches premises that belonged to us until 1912".[75]

In school year 1939-1940 in Greece operated 29 primary schools with 60 school teachers and 950 pupils and 4 secondary schools with 54 teachers and 477 pupils, namely: a commercial high school for boys and a professional secondary school for girls in Salonic, a boys' high school in Grebena and a secondary school in Ianina. Apart from the secondary schools there also operated a boarding school supported by the Romanian state. The analytical curriculum was the official one in Romania, supplemented by the Greek language, history and geography. Romania has paid for this school year 3,500,000 lei for the salaries of school teachers, 4,908,000 lei for those of teachers, and 5,387,100 lei for the maintenance of the boarding schools and for the rents of premises schools.[76]

The outbreak of the IInd World War and the occupation of Greece, first by the Italian troops and then by the German ones, had negatively influenced the functioning of the Romanian schools in this country. In the school year 1940-1941, they were closed. In the autumn of 1941 they were reopened, but in extremely difficult terms. In a report of the business representative of the Romanian Legation in Athens, Radu Arion, issued in December 1941, indicated that the premises of schools and boarding schools of Ianina and Grebena were evacuated by the Italian troops and a part of the furniture was destroyed or taken by the Greek or Italian troops. The buildings registered damages. However the courses could begin in

[74] *Ibidem*, file 741/1925, f. 34.
[75] *Ibidem*, f. 205-206.
[76] *Ibidem*, file 1444/1941, f.6.

these schools on September the 24th, 1941, and at the Commercial High School and Middle School for girls in Thessaloniki, on November the 16th, 1941. Radu Arion required food and fuel supplies of schools, Romanian teachers and churches servants in Greece, but also "…of our Aromanian starving population. I add that the coming in the country of food products... should make here an extraordinary impression on the soul and conscience of all Aromanians, making visible once again the desire of our country to help them".[77]

The Romanian government has drafted in February 1942 the legal frame of food supply for schools and Romanian teachers of this country. Law no 111 issued on February 1942 stated that grains and food products for schools and Romanian communities in Greece are sent by the National Institute of Cooperation and distributed throughout the Aromanian Culture Society.[78]

To stimulate teaching and administrative staff of Greece, Law no 642 was adopted in March 1942, opening up an extraordinary credit of 3,000,000 lei, by which this was rewarded with an allowance equal to 50% of the budgetary salary and ensuring the fulfillment of Romanian debt and cultural interests in Macedonia, in very difficult terms, the time comprising from October the 1st, 1941 until March the 31th, 1942.[79]

The school year 1943-1944 began for the Romanian secondary schools in Greece on October the 3rd, 1943, at the Commercial High School in Thessaloniki, with 123 students; on October the 17th, 1943, at the Vocational High School for girls in Thessaloniki, with 84 students; on November the 1st, 1943, at the Theoretical High School of Grebena, refugee in Thessaloniki, with 149 students and on the 10th of January 1944, at the secondary school in Ianina.[80] In the Romanian primary schools from Greece have attended courses the same school year, 1492 pupils, but the fate of many of these schools was tragic, like the Romanian population in this country. During the period 18-24 October 1943 were bombed and totally burned 13 Romanian localities, and in April and May 1944, other Romanian villages. Inspector General David Blidariu reported on June the 8th, 1944: "... it is difficult to specify the number of victims in Romanian civil population, caused by clashes between the rebels and the army of occupation, by local vengeances, by the actions of revolutionists or by army reprisals".[81]

However, in late May 1944, when Romanian secondary school

[77] *Ibidem*, f. 214.

[78] *Ibidem*, file 1727/1942, f. 111.

[79] *Ibidem*, file 1718/1942, f. 123.

[80] *Ibidem*, file 1518/1944, f. 41-42.

[81] *Ibidem*, f. 43.

courses were closed, 8 graduates of the Commercial High School from Thessaloniki and 10 graduates of the High School from Grebena, becalmed in Thessaloniki, have passed the baccalaureate exam. It was the last series who obtained degrees that they could not use because Greek law did not equalize them.[82]

Professor Caius Jiga made a report in July 1945, of which we find out that during the bombardments of August 1944 in Thessaloniki: "... all Romanian schools of this city and the great part of teachers' dwellings which were located near the military installations, were destroyed. What was not then destroyed afterwards was devastated by antarts. The fortune of schools can be considered as lost ... It is known that many local teachers in Thessaloniki and Grebena were arrested by the Greek authorities, suffering even mistreatments. Their situation is very uncertain due to tensions between the two parties. Their coming into the country would be a relief ".[83]

Romanian state, although in a very difficult situation, did not forget this moment these apostles of Romanian schools in Greece and sent the sum of 15,472,257 lei for outstanding wages and pensions for the period September the 1st, 1944 March the 31th, 1945 and 18,505,300 for the period April the 1st December the 31th, 1945.[84]

After the end of the war, on February 1946, "the Greek Government disposed the closure of the Romanian schools, the immediate taking over of the buildings, furniture and archives, school institutions of Greece and mass expulsions of Romanian teachers' allegiance".[85] The police authorities have closed in a concentration camp all the teachers found in Athens. Thus, Romanian schools and then churches supported with such an effort by the Romanian state and the local communities have been liquidated.

In 1948 all Romanian churches were closed by the Greek government. A part of the staff had been employed by the Greek churches. By 1949 the staff was paid by the Romanian state.[86] Priests who had Romanian citizenship were expelled.

In 1958 the Romanian state has initiated an action to help Romanian Mount Athos monks. Thus, the priest Moisescu paid a visit to Greece and handed in of the Romanian Orthodox Church, two wagons of food (wheat and maize), and religious objects. Subsequently, a new action of

82 *Ibidem*, f. 46.

83 *Ibidem*, file 4337/1945, f. 14

84 *Ibidem*, f. 17, 44,81-87.

85 A.M.A.E., fund Problem 220, Greece, Political Documents, (1945-1949), not paged.

86 *Ibidem.*

the Romanian Orthodox Church could not be fulfilled because the priest Moisescu has not obtained anymore a visa to entry Greece.

In 1961 was also tried a new action to help Mount Athos monks, but without result.

In Yugoslavia, according to the census of 1921, that had its final data published in 1932, 231,000 Romanian mother language talkers lived distributed as follows: in the Yugoslavian Banat 67,896, in Craina, Pojarevaţ, Timoc, Morava districts lived 145,000, and in the rest of Yugoslavia, 18,143.[87] In a study on the situation of the Romanians in Yugoslavia from January the 31th, 1941 was indicated that in the counties Craina, Morava, Pojarevaţ and Serbian Timok, churches, monasteries and Romanian schools were closed ever since the age of the Serbian kingdom. "In the absence of church and national school, illiteracy and religious sects had alarmingly spread. Schools' attending in Romania is prohibited, and also for the Romanians in the Yugoslavian Banat. Those who still choose to study abroad remain lost elements for the local national life.[88]

The situation of the Romanians in Serbian Macedonia was also very difficult. In 18 Romanian villages, until 1918, in the Serbian Macedonia operated 24 primary schools, a high school for boys and a vocational school for girls in Bitolia. All these schools were closed immediately after 1918 by the Yugoslavian government, and the premises were seized. Any attempt to reopen them was made in vain.[89] Former Prime Minister N. Paşici, asked on the reasons for this persecution, stated that outside the convention of Bucharest from 1913, there was an oral secret agreement according to which, in an attack directed against Serbia, Romania will help it and as this has not happened, the written agreement of 1913 fell and so the Romanian cultural establishments in Macedonia had to be suppressed.[90]

Many memoirs were made by the principal of the Romanian High School for boys in Bitolia, Adam Coe, and the school inspector Ioan Vuloagă, of the principal of the Normal Vocational School for girls in the same city, Maria Capsali, in which they required to the mother country the help to preserve the right to instruct their children in Romanian language. In January 1921, in a memorandum addressed to the Ministry of Public Education in Romania, Adam Coe considered: "... our national issue is particularly delicate and more critical as compared to the past, because

[87] A.N.I.C., fund Presidency of Ministeries' Council, file 391/1941, f. 7.

[88] *Ibidem*, f. 23.

[89] *Ibidem*, fund of the Ministry of Public Instruction, file 799 1923, f. 9.

[90] Nicolae, Chiachir 1987, *History of the South-East peoples in modern times*, Bucharest, 340.

our trends collide with the consuming aspirations of the state where we are meant to survive".[91]

Faced with the refusal of the local authorities, Adam Coe and Ioan Vuloagă submitted a new application form to the Ministry of Education in Belgrad. The situation of the Romanian teachers in southern Yugoslavia was critical. Due to their internment in Bulgaria during the war, then wandered about in Romania and obtained Romanian citizenship and passport, and at their return Serbian authorities have questioned them on the causes of changing the citizenship, without deciding whether they could exercise the election right and to choose representatives of the Romanian communities, who would protect their interests. The Ministry of Public Education in Romania decided in 1921, that the members of the teaching staff in the Balkan Peninsula to opt for citizenship of the States in which they developed their activity "... not to give our teaching staff the character of missionaries, away of the environment in which they are called to fulfill their cultural work."[92]

On February the 14th, 1921, Adam Coe showed in a memorial that after going at the school inspectorate in Bitolia, with the address of the country where the passage was reproduced "... the Serb-Croat-Slovene Government stated it has made no objection to the reopening of the Romanian schools in Serbia", were called to the city Prefecture where they were made aware of the Order issued by the Ministry of Education in Belgrad in December the 27th, 1920, which established: "... nor even the vanquished Romanians are able to open national schools without the approval of the ministry".[93]

Romanian state continued diplomatic steps to persuade the Serb state to allow the reopening of the Romanian schools in Macedonia. An address of the Ministry of Foreign Affairs towards the Ministry of Public Education issued on December the 8th, 1922, stated that on the grounds of a telegram received by I.G. Duca, this one in the talks with Ninici, obtained formal promise "... that will satisfy our demands".[94] Not even this promise was observed, because in 1923 P. Marcu, resort chief service within the Ministry of Public Education stated: "After the ministry has remunerated for six years the teaching staff of these schools, although all this period he did not deploy any school activity, in the autumn of 1922, the distribution of the entire teaching staff in the schools of Greece and Albania was decided, leaving there the pensioners and few cleaning service people to care for the

[91] A.N.I.C., fund of the Ministry of Public Instruction, file 326/1921, f. 8.
[92] *Ibidem*, f. 10.
[93] *Ibidem*, file 325/1921, f. 19.
[94] *Ibidem*, file 776/1922, f. 77.

proper maintenance of our school premises, of the church and Romanian cemetery in Bitolia".[95]

The Romanians in the Yugoslavian Banat, who lived in about 80 localities of which 35 were majority Romanian, enjoyed, to a certain extent, a minority treatment, which offered them a national life within the neighboring state. In 1919 in the Yugoslavian Banat there existed 66 Romanian primary schools, out of which 18 were confessional schools, with 43 school masters and 48 communal schools, with 62 Romanian school teachers.

Under the government led by Take Ionescu, Gheorghe Derussi, the Minister of Foreign Affairs has established with the Yugoslav government to form a mixed commission, held in Belgrad, destined to set up school and church regime regarding the Serbs and Romanians in the Banat divided between the two countries. Dr Valer Branişte, President, Dr. Atanasie Popovici, Dr. Atanasie Popovici and Onisifor Ghibu were appointed from Romanian part in this commission.[96] The discussions were slow and went on until March 1933 when school agreement between Romania and Yugoslavia was concluded and ratified by both countries in 1935. It stated that in primary Romanian minority schools in the Yugoslavian Banat and in the primary Serb-Croat minority schools in the Romanian Banat, instruction language was Romanian, Serbo-Croatian respectively, starting from the third year are taught as studying subjects Serbo-Croatian language and the Romanian language respectively and history and geography were to be taught in the language of the country which the respective schools belonged to. It had also provided that the school teachers have the same religious confession and language as most students and the minimum number of students of these schools did not have to exceed 20. The necessary school teachers of these schools were trained in normal schools in Vârşeţ and Timişoara.

In the school year 1939-1940 in the Yugoslavian Banat operated 33 state primary schools, the courses of which were taught in the Romanian language, and had 4,324 pupils and 79 school masters, out of them 40 school masters were Romanians from Yugoslavia, paid by the Yugoslavian state and 39 school masters from the country, paid by the Romanian state. Within the Romanian section near the Serbian state high school in Vârşeţ operated 4 Romanian lower grade classes, with 4 teachers from Romania and 203 pupils, and at the normal school in Vârşeţ attended courses, with the 4 Romanian high school teachers, 27 Romanian students.[97]

[95] *Ibidem*, file 799/1923, f. 4.
[96] *Ibidem*, file 326/1921, f. 39.
[97] *Ibidem*, file 391/1941, f. 38-40.

The evolution of the city of Moscopole. Rise and decay

TĂNASE BUJDUVEANU
"Carol I[st]" Commercial College – Constanţa

I. The Geography of the Region and of the Town

Moscopole was the fortress and the cultural metropolis of the Aromanians in the Balkan Peninsula during the Middle Ages.

Moscopole – the town itself, but also the group of small settlements and villages around it, which were satellites of the town – was considered one of the greatest towns of the time in the Ottoman Empire.

If we look at the map of the region of Moscopole we can notice that it spread from Mount Gramostea in the north – west, 10 kilometres south – west towards the southern area of Lake Ohrida on a plain that gently lowers to the foot of Mount Opari, which the inhabitants used to call "Costi al Manduca", a ramification of Mount Molitomori (Tamor), one of the highest mountains of Albania, and to the north – west. The region was located close to other regions inhabited by Aromanians.

II. The Establishment of Moscopole

Due to their specific activities and the historical conditions (wars and robberies) the Aromanians occupied the high mountain areas. Their vitality and the quality of their Traco-Dacian heredity imposed the Aromanians in front of other peoples who were already in the region or came later to the Balkan Peninsula. In the 11th and the 12th centuries, especially during the reign of Alexis the Comnen there were quite large numbers of Aromanians in the provinces of Macedonia, Tracia and Moesia. Under the Comen dynasty the Aromanians had a favourable period. The regime was favourable mainly to the nomad Aromanian shepherds who

supplied the Byzantine army with their products settlement. Pouqueville believes that the town was founded in the 11th century on the remains of the ancient fortress of Mosca, which gave the name of the province of Musachia, located to the east, close to the Adriatic

III. The Origin of the Name Moscopole

the origin of the name of the town remains unknown, in spite of scarce, sometimes unreliable information. According to these sources, the settlement was founded in the 11th century by the Moscs, a tribe of romanised Illirians. Once it started to develop, the settlement was called Voscopole. It appears that both names – Voscopole and Moscopole, respectively – were the names of two small settlements established by two tribes of romaniased Illirians, the Voscs and the Moscs, who settled on both sides of a river. After a while, the two settlements united but the two names co-existed. The area where Moscopole was founded was a plain area of pastures, a place of yellow flowers which covered the valley with their scent. This is why the town was also called “The Town of Flowers”.

The historians who wrote about the culture and civilisation of Moscopole also use the same name. Thunmann calls it “Moscopolis”. W.M. Leake calls it “Moskhopoli” and “Votskop”, “Voskopoli”, “Moskopoli” and “Moskhopoli”. Pouqueville calls it “Moshopolis” and “Voschopolis”.

IV. The Aromanian Origin of the Inhabitants

the inhabitants of Moscopole belong to the northern branch of the Aromanians, a group somewhat separated from the Greek world, surrounded by Albanian populations. Slav populations and Macedonians could also be found in the area. The Aromanian origin of the inhabitants cannot be questioned as they all spoke Aromanian and were aware of their Latin origin. Even though all the letters of the merchants from Moscopole, now kept at the State Archives in Venice, were written in Greek, they show the Aromanian origin of their writers, although the letters mention them as “the Greek merchants from Moscopole”, not as “Vlah merchants”.

V. The Population of the Region and of the Town

The economic and cultural activity in Moscopole enlightens the activity of the other Aromanian centres in the Balkans. The towns were closely connected to Moscopole by means of trading relations. The economic movement of the Aromanian towns around Moscopole can be compared to the movements of the planets around the sun. On the orbit of the metropolis the other towns revolved around it under the impulse of the economic and

religious relations, influencing the other towns inhabited by Aromanians, Greeks, Albanians, Slavs from the other regions of the Balkan Peninsula.

VI. Communication. Roads

The Aromanian shepherds who once lived in flourishing centres such as Moscopole, Grabova, Sipsca etc used to follow ancient routes with their flocks of sheep towards warmer areas in the Muzachia plain or to the south, towards Thessaly. Others went northwards to the Romanian villages Beala de Sus and Beala de Jos. The Aromanians located in the Dangli and Colonia areas followed the routes towards the Gramos Mountains and even farther to Etholy and Acarnania. In addition to raising sheep, the Aromanian shepherds also dealt with the transportation of dairy products and crafts. For the transportation of the merchandise they used caravans of 8 to 10 horses or mules. The number of horses could be larger depending on the quantity of the products to be transported.

VII. Districts – Streets

Under the Byzantine emperors the Aromanians won their local authority and important priviledges which later contributed to their movement in the Balkans and the development of commerce. These freedoms were kept in the first centuries of the Ottoman Empire, which was mainly preoccupied with maintaining military power, while the Aromanians developed commercial routes, increased the influence of their towns over the surrounding areas or founded new settlements. Gramostea, Calareti, Metzova, Clisura, Moscople were founded in the Middle Ages.

VIII. The Architecture of the Houses

Both the evidence given by oral tradition and the material evidence show that Moscopole had solid buildings, most of them built in the most economically flourishing period of the town. Archaeological excavations unearthed their foundations – thick stone walls, rectangular smaller or larger pieces of stone laid in such a way as to contribute to the resistance of the building. The buildings presented typical architectural elements, slim columns supporting balconies, many windows protected by iron elements, horseshoe arches supported by columns. In time the houses suffered modifications and adopted.

IX. Rivers – Bridges – Aqueducts

As any other newly established settlement, Moscopole was founded in the vicinity of rivers. The town had rivers and the districts were sometimes

naturally delimited by these waters. The river beds had the capacity to take over the extra volume of water from the town and the mountains. To ensure safe and easy crossing of the rivers the stone craftsmen from Moscopole built durable bridges. On the river Strug there were four bridges, two of them being very important. One of them was close to the Academy and it was located on the route to Berat. The year 1742 was inscribed on the stones of the bridge. Other four bridges crossed the river Zobru, two of them being located on the route to Corcea. The mountains nearby provided the construction materials for these bridges and other bridges in Moscopole.

X. The Corporations in Moscopole

Moscopole developed due to its capacity to influence the surrounding areas in the Balkans. The economic and cultural development of the town made it an attraction for the young people from other towns who came to Moscopole to learn or to become the apprentices of the local craftsmen. The newcomers became citizens of Moscopole after they were admitted into one of the corporations and after completing stages of apprenticeship with one of the local merchants or craftsmen to learn the skills required. As it can be noticed Moscopole had a perfect organisation as far as the integration of the newcomers is concerned. The economic organisation of the town was actually one of the ways of its development.

The Stoneworkers' Guild

The stoneworkers were known in Moscopole and the surrounding areas. Each stone was the work of several stoneworkers until it reached the geometrical shape which allowed its perfect match with the other stones. Durable constructions such as churches, monasteries, roads, houses, palaces and many others were made of stone. Connectors were used to match the pieces of stone and to finish the building.

The Blacksmiths' Guild

Iron processing reached its highest activity in the 17th and 18th centuries. The guild was one of the oldest in town, as proved by the location of the workshop near St. Mary' Church on the main street.

The Coppersmiths' Guild

They processed copper in order to make household pots of artistic value. They also made religious pots, candlesticks, crosses, decorations for churches or for private houses.

The Silversmiths' Guild

Their products were in demand both in Moscopole and in other centres of Europe and Turkey. The fame of Moscopole came from the filigree

silver objects produced here. Historian Marcel Romanescu wrote about Moscopole in his study of the Aromanian silversmiths in the Balkans: "We must remember that metal processing was a common business in Moscopole and that the metal usually came from Venice together with new models for the craftsmen and new artistic elements which were to be adapted by the craftsmen. The town of Moscopole had commercial relations with Brancoveanu (the prince of the Romanian Pricipate of Wallachia) and actually appears to have been the main intermediary of the exchanges between Wallachia and Venice. This is important to explain the spread of the silver objects made in Moscopole in the Romanian Principates and the development of the most important art of the Macedonian – Romanians

The Carpenters' Guild

Wood was used in constructions in addition to other materials. Wood was brought from the mountains by the caravans. Wood and wood beams proved to be very resistant during the centuries. The ceiling of St. Friday's Church and also the ceiling of St. Joshua's Church were made of wood painted in red

The Potters' Guild

Pottery was used in social and cultural buildings: the printing press, churches, the New Academy, even palaces. They worked on the frontal ornaments of the churches and combined their ornaments with white and grey stone. They also made household items: small or large pots for cooking and keeping the water, pots for plants on the balconies, porches and courtyards.

The Candlemakers' Guild

They made candles of various sizes used in churches as lights and for the religious ritual or used by the people in their homes.

The Weavers' Guild

They made cloth and clothes of various materials: wool, silk, cotton. They made women's clothes and men's clothes either of coarse wool or of soft materials with floral and geometrical designs.

XI. The Commerce in Moscopole

The inhabitants of Moscopole, "good cousins of the Jews", as the Farsherot Aromanians called them, had a great influence upon the development of the commerce in the Balkan Peninsula. They carried their business in the Adriatic Sea area, in Macedonia, in the Italian ports and in towns and villages such as Ohrida, Siacista, Moloviste,

Skopje, Avlona, Durazzo. They had representatives in the Italian towns. They used Ragusta to sell and export the goods produced in Moscopole and Ancona and Apulia to send their goods in all the Balkan Peninsula. The caravans carried the goods from Moscopole to Durazzo and from there they went to all corners of Europe. The merchants in Moscopole had their representatives in their own wharehouses in the ports of Durazzo and Valona. Foreign travellers such as Leake, Pouqueville, Berard speak about the crafts in Moscopole, sources for the trading among villages and towns in the Balkan Peninsula. Their products could be found in Elbasan, Cavaia, Tirana, Berat, Castoria, Larissa etc.

XII. The Library

Moscopole had a very large library. The Academy, the printing press and the library were among the cultural institutions of the town. The library comprised French and Italian books, religious books, books written by the professors at the Academy, extremely valuable manuscripts. The scholars from Moscopole who had their education in the west or people who travelled to the west brought literature to Moscopole. They also brought educational books, books of History, Philosophy, Geography and religious books. The halls of the library were places of debate for the scholars of Moscopole. The library also had a bookshop.

XIII. The New Academy

The cultural state of the Aromanians differed from period to period. In the 18th century Moscopole became a powerful Aromanian cultural centre with cultural institutions that were the rivals of western institutions.

XIV. The Printing Press

Because the Balkan Peninsula was occupied by the Ottoman Empire the printing press could not develop in Greece and it was more present in Italy, the Austrian Empire and the Romanian Principates. There were printing presses using the Greek alphabet set up in France, England, Germany, the Netherlands and Russia, but they were not permanent.

XV. Men of Culture

Without personal forms of cultural expression in their national language, included spiritually, culturally and religiously in the life of the Greeks and less in the life of the Slavs and the Albanians, and despite the autonomy they had, the Aromanians in the Balkan Peninsula went through a severe process of des-nationalisation even though they always had an acute sense of their national identity. This national awareness was strengthened by the

contacts they had in the Italian universities they attended with the Latin language and the Roman history. The economic development and their spiritual connections with western Europe led to the start of a process of national rediscovery.

Theodor Anastasie Cavalioti

The scholars in Moscopole in the 18th century were divided into two trends. Some of them believed that the Aromanians had to learn and have their education in Greek, while others supported the development of the Aromanian culture. Theodor Anastasie Cavalioti and Daniil from Moscopole were among the first group, while Constantin Ucuta and other Aromanian scholars and translators belonged to the latter. The German writer J. Thunmann and Greek historians such as Zaviras, Sathas or Vretos wrote about the life of Cavalioti.

Daniil from Moscopole

Born in Moscopole, Daniil from Moscopole (Mihai Adam Hagi from Moscopole) was the author of the "Introductory Teaching". It comprised information on applied sciences (mathematics, physics), the epistolary style, as well as a lexicon in four languages: Aromanian, Greek, Albanian, and Bulgarian. It was printed in Venice in 1794 and reprinted in Venice in 1802.

Constantin Ucuta

The traditions, keeping the faith of the ancestors and the language are all proves that the Aromanians managed to keep their national identity. The Aromanians kept their national identity even after the Turks occupied the Balkan Peninsula and in spite of the great influence of the Greek culture

The Latin Period

The national movement of the Aromanians became manifest at the end of the 18th century within a larger process of national movements of all the nations in the Balkans. It is the period when the scholars of Moscopole were active, the authors of the first works in Aromanian. Their books were studied by western scholars starting with the 18th century and thus they made contact with the Latin nation of the Balkans and continued their work in harsh conditions hundreds of kilometres away from their birth places.

XVI. Religious Life

Evidence

Throughout the centuries the Aromanians managed to keep their Orthodox faith in spite of the political events that took place in the Balkan

Peninsula: wars, change of empires, plots of various ethnical or religious groups, even the interest of political powers from outside the Balkans. The religious organisation of the Aromanians went through many changes depending on the influence of various empires: Bulgarian, Slav, Byzantine, Ottoman. The Byzantine Empire, which extended its dominance for a few centuries, also imposed the religious organisation of the regions and territories under its administration.

Churches – the centres of economic activities

The archives of St. Prodom Monastery state that in 1731 the guilds of the town of Moscopole donated money to build churches and monasteries. Their donations were various amounts of money to support the cultural activities in the metropolis. There was intense trading around the churches and monasteries. Many of the workshops of the guilds were located on both sides of the main street in Moscopole between St. Mary's and St. Nicholas'. The blacksmiths' guild with its workshops and presentation shops was next to St. Mary's.

The characteristics of the churches

The town of Moscopole developed around its churches in three different periods. The first period refers to the establishment of the settlement around St. Friday's Church. During the second period the districts that formed around churches were included in the town, and during the third period in the 17th century the town enlarged around St. Nicholas', St. John's and St. Peter's churches.

The leading role of the church

The representatives of the church in Moscopole took part in the organisation and administration of the town. The council of the town comprised members of the guilds and of the church. The council analysed and solved the important problems of the community. The meetings usually took place in public places or inside the church, either at St. Nicholas' or St. Mary's. Even the Patriarch of Ohrida took part at some of these meetings when he was inspecting the churches in the area. Religiously speaking the activity of the churches in Moscopole was under the supervision of the Patriarch Church in Constantinople, but they had their autonomy. Moscopole was the seat of the Mitropolite Church of Moscopole and the religious activity was conducted by the Archbishop of Ohrida.

Churches in Moscopole

The Ottoman administration did not allow for the Chrisitian churches to be higher than the mosques. That is why to ensure that the churches

had the proper height the builders would start building the church 1 or 2 metres under the level of the street. One important characteristic of the churches were the arches made of stone, supported by columns, which gave the churches their specific aspect.

XVII. The Causes of the Destruction of Moscopole and the Surrounding Region

Internal Causes

Starting with the second half of the 17th century the town and the region of Moscopole were at the peak of their development. The Aromanian bourgeoisie was consolidated and it had contacts with the Balkans and Central and Eastern Europe. The Aromanian merchants had accumulated wealth and had strengthened their position in front of the Turkish administration. It was precisely the welfare of the town that brought its destruction.

Pro Russian Activity

The 17th century was haunted by fights and wars: the war between Russia and Turkey in 1711, the revolutions of the Muslim bands who conquered Albania, Macedonia and reached as far as Moscopole, the war between Russia and Turkey in 1727. The events in Poland led to another war between Russia and Turkey in 1769 that produced disturbance in the Muslim and Christian communities, especially in Eastern Albania. As one of the Christian powers, Russia was involved in the conflicts in the Balkans to gain power over the areas with Christian communities. At the same time, Russia did not hide its expansionist tendencies towards the Ottoman Empire.

The Attacks of the Muslim Bands

The institution of the “armatols” was actually a national popular army and its existence is linked to the existence of the Aromanians in the Balkans. During the rule of the Eastern Roman Empire it functioned as troops of local police in support of the Roman garrisons. After the fall of the Byzantine Empire they took it upon themselves to protect the groups of Aromanians and formed their own army. Pouqueville mentions that the Aromanians governed themselves following their own rules and laws in the time of the Byzantine Empire. They were independent around 1300 and formed their own independent prefecture in 1343.

The Greek Clergy

The murders and destructions of the bands of Muslim Albanians, supported by the local Turkish authorities, led to numerous fights and

uprisings in the Balkans in the second half of the 18th century. At the same time the Aromanians were being hit by another enemy: the Orthodox Patriarchy in Constantinople and its supporters in the regions inhabited by Aromanian population.

XVIII. The Destruction of Moscopole and the Surrounding Region

The destruction of the metropolis

Because of the conflicting state between Venice and the Ottoman Empire at the beginning of the 17th century, the merchants of Moscopole, Scutari, Elbasan, Ianina, Siacista, Salonic and Wallachia transported their goods towards the Italian cities on ships under French, Dutch or English flag. However, the Italian ships were allowed to enter the Turkish ports if they were under neutral flag. The conflicting situations alternated in the 17th century with periods of peace favourable to the development of the trading activities on the Adriatic Sea. Starting with the middle of the 18th century the conflicts in the Balkans increased, which had disastrous effects on the commerce in the area.

The destruction of the region

Intense population movements took place in the region of Moscopole between 1769-800. Large settlements were destroyed by the Muslims.

XIX. The Exodus of the Inhabitants of Moscopole

The wars between the Christian powers and the Ottoman Empire turned the Muslims against the Christian populations and the Aromanians who were very wealthy. The political instability in the Balkans made the Aromanians leave for Central Europe even a century before the destruction of Moscopole. The development of the Austrian Empire, its growing commerce at the Adriatic Sea and its growing influence in the north-western part of the Balkan Peninsula are other causes of the hostility of the Muslim population towards the Christian population and the Aromanians.

Albania

The interests of the Aroamnians took them into Albania and the ports to the Adriatic Sea. The most frequently used ports were Durazzo and Valona. The products of the merchants from Moscopole were deposited here, in the warehouses, in the port and then they were sent into Italy. After the destruction of Moscopolemany Aromanins settled in towns in Albania such as Durazzo, Berat, Vlore, Corcea, Tirana and contributed to the development of these towns. St. Prokop Church in Tirana and many other churches in Corcea and southern Albania were built with the contribution of the Aromanians.

Macedonia – Skopje

Many of the families in Moscopole settled in Macedonia and contributed to the development of this region and to the improvement of the commercial relations with the Adraiatic Sea. Many Aromanians had come to Bitolia in Macedonia, located on the ancient Via Egnatia, long before the town of Moscopole was destroyed. Most of them settled here in the first decades of the 18th century. They were wealthy people, most of them being merchants..

Greece

After the destruction of Moscopole the craftsmen and merchants reached many areas of Greece. The ones who supported the Greek cause went to the Pindus area, Aspropotam, Zagor, Macedonia. In the region of Zagor they met Aromanian communities who had already settled there. Families coming from Nicolita, Moscopole, Gramostea settled in Central Macedonia at Edesa (Vodena) and Neausa and in eastern Macedonia at Drama, Kavala, Prosociani and Xanthi.

Bulgaria

The Aromanians in south-western Bulgaria came here starting with 1769, when the Albanians robbed the monastery and the town of Moscopole, and after 1788, when the town was destroyed. They organised themselves in colonies in settlements such as Pestera, Tatar Pazargic and Nevrocop (Gote Delcev). The Aromanians who settled in Pestera were middle class. Jirecek, Weigand and Popov wrote about them as they have influenced the Bulgarian language spoken in the area and also the toponymy of the area. Pestera, located at the foot of the Rodopi mountains, had an important role to play in the political history of Bulgaria. It is also an old settlement of Aromanian merchants coming from Moscopole.

Serbia

Aromanians from Clisura, Blata, Siacistea, Gopes left together with the Aromanians from Moscopole and went to Serbia. The merchants from Moscopole are among the first merchants mentioned in Belgrade around 1769. Among them there were Dimitri Bendu and his father Teodor Nicolau who were buying cattle and wax from Bosnia-Hertzegovina. Colonies of Aromanians from Moscopole are mentioned in Nis and Vrania.

Bosnia–Hertzegovina

After the destruction of Moscopole approximately 350-380 families settled in Sarajevo. The wife of Petre Petrovici, the president of the religious and educational community in Sarajevo, was an Aromanian from Moscopole. The Aromanians were famous craftsmen and owned famous siversmiths' workshops.

Wallachia and Moldavia

Commercial interests brought the inhabitants of Moscopole to the Romanian Principates. Some of them were merchants, others had good relations with the Ottoman administration and were given public office positions in Wallachia and Moldavia. Most of them had Greek names.

Transilvania

Romanian, Hungarian and German records in Transilvania mention the names of merchants from the Balkan Peninsula that connected south-eastern Europe to the Orient and took part in the trading activities in Transilvania. Due to its geographic position, Transilvania was the ideal place to transit for the commerce between Central Europe and the Balkans. The merchants were organised in corporations similar to the ones in England, Holland or France and were an important source of income for the state. This is why the Transilvanian princes and later the Austrian emperors granted privileges to these commercial companies.

Austria

During the 18th and the 19th centuries an important number of Aromanians emigrated to the north of the Danube because of the frequent military conflicts between Russia and Turkey. The wars made the Balkans an instable area for the inhabitants and for commerce. Austria, with its economic development and relative stability became the destination of many Aromanians.

Hungary

In Hungary there were Aromanian colonies even at the beginning of the 17th century. Tombstones in towns in Hungary contain names of Aromanians from Moscopole and other Aromanians settlements in the Balkan Peninsula. A document belonging to the church in Miskolc mentions the first wave of Aromanians in 1606. In 1728 there were about 300 Aromanian merchants and in 1788 the number of Aromanians who had come from Moscopole and the surrouding region reached 350.

Prussia

Important colonies of Aromanians settled in Prussia. They settled here because of their commercial relations with Poland, Germany and Hungary.

Nicolae Iorga discovered in the archives in Poznan a codex presenting names of wine merchants and librarians coming from Moscopole and from other towns in the Balkan Peninsula. Among the manes mentioned there are Antonius Roza and Thomas Roza, ancestors of the Aromanian writer

Roja from Austria, Georgius Szabelski, Nicolae Tantsanski, Constantinius Tuszynski, Demetris Graboski, Adamus Szein, Demetrius Wretowski, Georgius Dymszo Zupanski, Michael Dzeimovski.

Russia

Families from Moscopole reached Russia. Weigand met their followers in the 19th century.

Merchants from Moscopole in Poland in the 16th century expanded their business in Russia. After the end of the war between Russia and Turkey (1790-1791) an Aromanian from Moscopole called Atanasi Bala, schooled at universities in Holland and Germany, is mentioned as the secretary of the Russian expedition in the Mediterranean Sea and as the secretary of the Russian party at the Congress in Iashi.

Germany

Aromanians from Moscopole settled in commercial centres in Germany. There was a large colony in Leipzig. They managed to build a chapel. Ambrozie Pamperi from Moscopole was the priest of the chapel. The main occupation of the Aromanians settled in Germany was commerce. This explains their wealth and their relations with other parts of Germany, especially the Saxon region, but also with Russia, Poland, Hungary and Austria.

Italy

Aromanians also reached Italy, especially the Dalmatian coast. They also attended universities at Padova, Venice, Geneva. The Aromanians from Moscopole had commercial relations with Italy even before the destruction of their town.

Constantinople / Istanbul

After the fall of Constantinople colonies of Aromanians left Constantinople and settled in Macedonia and the region around Moscopole. Later they returned to engage in commercial relations between Venice and Constantinople. Some Aromanians had high positions in the Ottoman administration. The exact number of Aromanians who settled in Constantinople before and after the destruction of Moscopole is not known.

The Holy Country / Israel

Some families from Moscopole reached the Holy Country. Priest Simon from Moscopole is mentioned at St. Sava Monastery in 1744. A famous silversmith from Moscopole called Jacob is mentioned as having made some of the silver religious objects at St. Constantine and Helen Church near the Holy Tomb around 1793.

XX. The Destruction of the Aromanian Towns reflected in the Aromanian Poetry

The horrors made by the Muslim population against the Aromanians have not been forgotten. The destructions, the massacres, the crimes were all recorded by oral tradition. The exact number of folk poems on the subject is not known and many of them were lost. Others were transmitted from generation to generation and were recorded by folkorists.

The situation in the Balkans in the second half of the 18th century, the destruction of the Aromanian settlements by the Muslims are all reflected in the Aromanian poetry. The folk poetry underlines the fights between the Muslims and the Christians, the killings, the exodus of the Aromanian population, forced to leave their beautiful and prosperous towns. The folk poetry is a real record of the past of the Aromanians living in the south of Albania and in the north of the Pindua area.

XXI. The Town from the 19^{Th} Century to present day

After the destruction of the town some families decided to go back to their former houses and restore them. In 1805 W. M. Leake visited the town and mentioned that it had the aspect of a large village surrounded by gardens. In 1814 when he came back he mentioned that “in the mountains located to the west of the present settlement lie the remains of the former flourishing Vlah settlement of Moscopole”. In time, the population increased. At the middle of the 19th century Moscopole was part of the county of Ohrida together with other 60 villages inhabited by Aromanians, Bulgarians and Turks. The majority of the inhabitants of Moscopole were Aromanians.

Nouvelles informations sur les Mégléno-Roumains de Cerna, le comté de Tulcea. Sur l'image de l'autrui

VIRGIL COMAN
Les Archives Nationales du Département – Constanţa

À la veille de l'éclatement de la Deuxième Guerre Mondiale, les Mégléno-Roumains du Sud-Est de l'Europe étaient répandus principalement en Roumanie, en Grèce, en Yougoslavie et dans la partie européenne de la Turquie[1]. On connaît bien le fait que le déroulement de la guerre a déterminé des invasions, des modifications de quelques frontières et plusieurs désastres spécifiques à une conflagration d'ampleur. Sous l'impact des actions militaires, l'entier ordre politique de l'entre-deux-guerres des États de la région s'est écroulé, en engendrant une série de changements irrémédiables, qui laisseront leur empreinte aussi sur la population locale.

Concernant les Mégléno-Roumains qui ont émigré des lieux d'origine et auxquels ont été attribuées des terres depuis 1962[2] dans la "terre d'accueil",

---

[1] Virgil Coman (2009), *Aspects concernant l'histoire des Mégléno-Roumains du Sud-Est de l'Europe, à la fin de la Seconde Guerre Mondiale,* dans ''Hrisovul''. L'annuaire de la Faculté d'Archivistique, XIII – nouvelle série, 167 à 182.

[2] Le premier transport de Mégléno-Roumains, originaires des localités Lungunţa et Berislav, est parti du port de Salonic, le 4 mars 1926. Le 15 avril, d'autres familles originaires de Lugunţa, Cupa et Oşani se dirigeaient vers la Roumanie, de Oşani étant fait au cours du même mois d'autres transports aussi. Dans les premiers mois de l'année 1926, 405 familles de Mégléno-Roumains sont arrivées en Roumanie, étant réparties dans le comté de Durostor, ainsi que suit: à Cocina 50 familles des localités Oşani et Liumniţa, à Cazimir 27 familles de la localité Cupa, à Capaclia 70 familles des localités Lugunţa et Berislav, à Bazarghean et Aidogdu 114 familles de la localité Oşani, de Liumniţa se sont établies encore 40 familles à Strebăma, 30 familles à Vischio, 35 familles à Cadichioi et 40 familles à Haschioi. Selon *Le Tableau numérique de la population du comté Durostor d'après le critère de la nationalité, le 1er mai 1940,* dans les localités où les Mégléno-

la Roumanie (nommée par ceux-ci à l'époque " pays-mère" – *cf. notre note:* C.V), on sait bien que, à la suite de la mise en application des dispositions des Accords de Craiova du 7 septembre 1940, ils ont reçu de nouveau des terrres, dans leur plus grande majorité, dans la localité de Cerna du comté de Tulcea, tout en étant intégrés aux nouvelles réalités de cet endroit-ci[3].

Le processus d'évacuation et de réattribution des terres s'est vêtu parfois d'aspects tragiques, malgré les efforts faits par les autorités. Des maisons, des terrains, des récoltes, des tombeaux de la famille, tous abandonnés, représentent seulement un épisode tragique de la souffrance des personnes soumises au transfert. Sans doute, à celui-ci on pourrait ajouter d'autres épisodes, aussi tristes, qu'ils allaient vivre.

Depuis le mois de septembre 1940 les Mégléno-Roumains allaient être évacués, provisoirement, dans quelques localités du comté de Ialomita. Au début, des sommes d'argent avaient été acquittées aux familles en cause, en tant qu'acompte en échange des récoltes abandonnées, dans les évidences dressées à cette occasion figurant aussi la plupart des familles de Mégléno-Roumains qui ont bénéficié d'un tel support financier[4].

Le provisorat devait être suivi de la fixation définitive, conformément aux instructions. Dans le but de réaliser cet objectif on a eu en vue le maintien de l'unité du groupe de familles et du lieu d'origine, si bien que la majorité des Mégléno-Roumains ont été répartis dans la commune de Cerna du comté de Tulcea, à côté des familles d'Aroumains et de familles d'habitants du Vieux Royaume. En dépit des efforts faits par les autorités, il y a eu aussi des mécontentements manifestés par quelques familles de

Roumains avaient reçu des terres, la situation était la suivante: 1) La circonscription administrative Turtucaia-Cadichioi 186 colons dont 108 Macédoniens; Vischioi 453 colons dont 436 Macédoniens; 2) La circonscription administrative Doimuşlar-Bazarghean 575 colons dont 529 Macédoniens; Cocina 713 colons dont 591 Macédoniens; Doimuşlar 1226 colons dont 998 Macédoniens; Hascioi 749 colons dont 428 Macédoniens; Strebăma 635 colons dont 242 Macédoniens. Comme on peut voir, du nombre total de 4537 nouveau venus, 3332 étaient des Roumains balkaniques, principalement des Mégléno-Roumains. Pour l'émigration, l'attribution des terres aux paysans et la naturalisation des Mégléno-Roumains de Roumanie dans la période de l'entre deux-guerres, à consulter *Considérations sur l'attribution de terres et la naturalisation des Mégléno-Roumains de Roumanie dans l'entre deux-guerres,* en "Hrisovul", L'annuaire de la Faculté d'Archivistique, (2008), XIV, nouvelle série, 115 à 132.

[3] Virgil Coman 2008, *Mouvements de population dans la région du Danube jusqu'à la Mer Noire. Les Mégléno-Roumains entre 1940-1980,* en *Dobrodja – Modèle de coexistence multiethnique et multiculturelle* (coord. Virgil Coman*),* Maison d'édition Muntenia, Constanţa, 299 à 337.

[4] La Direction Départementale des Archives Nationales (D.J.A.N.) de Ialomiţa, fond La Préfecture du comté de Ialomiţa, dossier n° 90/1940, f. 197-201; 166-180; 211-212.

Mégléno-Roumains séparés du reste du groupe, qui demandaient être recolonisés à côté de leurs consanguins. En tant qu'argument, nous allons présenter, dans ce qui suit, la pétition du délégué du groupe de Mégléno-Roumains adressée au Commissariat Général et enregistrée en dossier n° 20734/21 novembre 1940: Je soussigné Petre Vanoc, réfugié du comté de Durostor, réparti temporellement dans la commune de Cacomeanca du comté de Ialomiţa, en tant que délégué du groupe de colons Mégléno-Roumains, je fais connaître les suivants: avec l'autorisation n° 14082/29 octobre 1940, notre groupe qui compte 400 familles a été réparti dans la commune de Cerna du comté de Tulcea. Le groupe de ces colons a été déplacé, ainsi que suit:

1) Srebărna –	Durostor	– à Cacomeanca	– Ialomiţa
2) Cocina –	”	– à Cuza Vodă	”
3) G-ral Dragalina –	”	– à Carol I	”
4) Haschioi –	”	– à Barza	”
5) Vischioi –	”	– à Manasia	– Urziceni
6) Capaclia –	”	– à Rasa	– Ialomiţa
7) Cadichioi –	”	– à Spanciov	”

D'entre tous ces groupes, celui établi dans la commune de Manasia-Urziceni-Ialomiţa comptant 19 familles, par erreur a été enregistré et réparti dans la commune de Vasile Alecsandri du compté de Tulcea et séparé ainsi du groupe des 400 familles – bien que l'autorisation en cause les concernaient, eux-aussi. Vu les questions exposées avec honneur plus haut, veuillez prendre les mesures conformes à la loi afin que ces 19 familles soient réparties, elles-aussi, à Cerna[5]. De telles demandes ont été avancées, par exemple, aux autorités, par quelques familles composées d'habitants du Vieux Royaume, recolonisés à Cerna, qui voulaient s'établir auprès des familles qui étaient du même sang ou du même endroit[6].

---

5 D.J.A.N. de Călăraşi, fond La Mairie de Cacomeanca, dossier n° 8/1940, f. 463-464.

6 Voilà le contenu de ces solicitations: «Monsieur le Préfecte, soussignés les colons évacués de la commune de Balagea, comté Caliacea actuellement dans la commune de Cerna, comté Tulcea, nous vous prions, avec toute notre considération, d'approuver que nous soyons permutés ou recolonisés de la commune de Cerna, comté de Tulcea à la commune de Ferdinand (aujourd'hui Mihail Kogălniceanu – *cf. notre note, C.V.*) du comté de Constanţa où nous avons été approuvés par Monsieur le Commisaire Général de Dobrodja et maintenant nous nous voyons arrêtés et remplacés par d'autres, venus d'autres endroits, nous avons de fortes liaisons familiales en tant que degré de parenté avec les gens de notre commune menés là-bas en qualité des Gréco-catholiques et nous demandons avec

Mi-février 1941, conformément à l'*Adresse n° 569/15 février 1941*, avancée à la Préfecture du comté de Tulcea, par la Mairie de Cerna, là-bas il y avait des réfugiés des suivantes communes du Quadrilatère: Cocina, Haschioi, Vischioi, Cadichioi, Doimuşlar, Balagea, Hardali, Srebărna, Cămilar, Cavarna, Vetrina et Rahova de Jos[7].

Comme on peut le constater, l'activité de réattribution des terres aux paysans commencée fin 1940 allait être continuée dans les premiers mois de l'année suivante, y étant réparties, successivement, d'autres familles, le plus important noyau restant tout de même celui des Mégléno-Roumains.

À cause du déplacement de certains groupes de réfugiés d'un centre à l'autre pour les retrouvailles du peuple ou pour de diverses autres raisons, on ne peut pas estimer le chiffre exacte des familles établies ici en fonction d'origine ou du lieu de provenance. Pourtant, en regardant la fiche statistique de la commune de Cerna dressée dans l'année 1941 on constate que la population comptait 3685 habitants, tous citoyens roumains, dont 3578 d'ethnicité roumaine et 107 d'ethnicité bulgare, 3675 orthodoxes et 10 adventistes, le nombre des ménages s'élevait à 832, celui des chefs de famille à 766 et celui des contribuables à 602[8].

En vue de l'optimisation de l'activité des colons, le 25 août 1941, est promulgué, *Le Décret-loi n° 766/1941 pour la colonisation en Dobrodja des propriétaires agricoles évacués de la Nouvelle Dobrodja (Dobrogea Nouă), sur base des Accords roumain-bulgares du 7 septembre*[9]. La nouvelle loi stipulait les conditions dans lesquelles la colonisation sera faite, les personnes autorisées de recevoir des ménages et des terrains, leur prix, l'obligativité pour tous les colons de se constituer en "Coopératives agricoles de colons", l'exemption d'impôt pendant dix ans depuis la mise en possession etc.[10] Cinq jours après, le Commissariat Général émettait les *Instructions concernant la préparation des travaux de colonisation, conformément aux dispositions de la nouvelle loi*. Les sept chapitres constitutifs prévoyaient des réglementations qui visaient: le fonds immobilier de la colonisation, les principes de la colonisation, les organes

beaucoup d'insistance d'être approuvés, sur base de l'approbation et conformément aux ordres donnés nous avons envoyé 15 personnes déléguées et nous avons les bagages faits et dans un piteux état, tout justement pour aller là où les autres concitoyens sont allés, et pour cela nous demandons et nous souscrivons (ss…)». (La Direction Départementale des Archives Nationales de Tulcea – dans ce qui suit, on va citer D.J.A.N. Tl. – fond la Préfecture du comté de Tulcea, Le Bureau étrangers-passeports, rapatriés-colons, dossier 110/1941, f. 22).

7 *Ibidem*, dossier 116/1941, f. 21.

8 *Ibidem*, fond La Mairie de Cerna, dossier 7/1941, f. 1.

9 «Le Moniteur Officiel», Première Partie, n° 201 du 26 août 1941, pages 4984 à 4985.

10 *Ibidem*.

exécutifs, l'identification et l'élaboration des tableaux de ceux qui avaient droit à la colonisation, l'élaboration du plan de colonisation, le partage des biens et aussi une série de dispositions générales[11]. Plus que cela, à la fin de l'année 1941, était créé l'Inspectorat Général de la Colonisation de Dobrodja, ayant le rôle d'appliquer la nouvelle loi. Au début, on a suivi l'identification des colons évacues des comtés de Caliacra et de Durostor, établis dans les centres des comtés de Constanta et de Tulcea, par une ample action qui consistait dans la vérification de la situation de chacun, finalisée en février 1942. Dans l'étape suivante, on a suivi l'attribution des lots de culture et des ménages à ceux qui avaient ce droit, conformément aux *Normes n° 2548 /26 février 1942*[12]. Parallèlement avec cette activité, on est passé de la décongestion des comtés où le nombre de colons était plus grand que le nombre des lots qu'on pouvait donner du terrain qui était resté à l'État, de la part des émigrants et des rapatriés du centre. Pour accomplir cet objectif on a suivi l'inscription du surplus de colons en tableaux afin d'être colonisés au sud du Bessarabie ou dans d'autres centres de Dobrodja qui y avaient un terrain libre[13]. Les Mégléno-Roumains de Cerna ne se sont pas retrouvés parmi ceux qui allaient être transférés dans d'autres centres de colonisation, et ont dû ainsi continuer de vivre ici.

Au cours du mois de mai de la même année on a également procédé à l'attribution des ménages dûs aux colons et à la conclusion des contrats collectifs, pour les arrérages et les loyers qui allaient être payés par ceux qui avaient reçu des maisons et des terrains. Toutes ces activités ont drainé une série de mécontentements parmi ceux qui n'ont pas eu ou qui ont laissé derrière eux, à Dobrodja du Sud, des ménages et des terrains à valeur basse et qui s'étaient installés, initialement, dans de nouveaux ménages à valeur plus élevée. Par conséquent, à la nouvelle activité d'attribution s'est ajouté, conformément à la loi, le refus de quitter les immeubles qu'ils détenaient, mais aussi des réclamations et d'autres actions destinées à rendre inutile l'activité de recolonisation, dans l'espoir qu'il pourront rester dans une situation favorable et, en même temps, illicite[14].

---

[11] D.J.A.N. de Constanţa, dossier n° 86/1941, f. 396-404.

[12] *Ibidem*, fond La Mairie de Năvodari, dossier. 102/1942, f. 27-29. Les instructions et les normes concernant l'activité de recolonisation dans les comtés de Constanţa et de Tulcea, qui ne se sont pas gardées dans le fond archivistique de l'institution émettrice, on les a identifiées dans les fonds archivistiques de quelques institutions où elles ont été envoyées pour être mises en application, c'est pourquoi on ne doit pas être surpris par le fait que nous citons certaines sources qui n'ont pas de liaison directe avec le thème abordé par nous.

[13] D.J.A.N. de Tulcea., fond La Préfecture du comté de Tulcea, dossier 130/1942, f. 70.

[14] *Ibidem*, f. 70.

Même si on pensait qu'une fois avec l'adoption et la mise et application de la nouvelle loi le processus d'achèvement dans les centres va s'optimiser, malheureusement celui-ci n'a pas été, lui non plus, en mesure de résoudre intégralement cette question. Parallèlement, les autorités administratives ont suivi l'intégration de nouveaux venus et l'adaptation, le plus vite possible, des conditions imposées par l'application des dispositions des Accords de Craiova, mais aussi par la participation à la Guerre, sur le Front de l'Est.

Malheureusement, l'activité d'achèvement dans les centres de colonisation allait être arrêtée, mais après l'entrée de la Roumanie en guerre pour la libération de la Bessarabie et de la Bucovine du Nord. À peine le 14 novembre 1946 est émis le Décret-Loi n° 912 pour l'achèvement des établissements de colonisation des évacués du Quadrilatère et des colons anciens[15].

Au début de l'année 1947, l'état d'esprit des Mégléno-Roumains de Cerna était dominé par l'inquiétude, à cause de la pauvreté provoquée notamment par la sécheresse, ce qui a engendré un nouveau clivage au sein de la communauté de Mégléno-Roumains, par le départ pour Banat de quelques-uns d'entre eux. Ainsi, d'un nombre d'environ 400 familles qu'on estime être transférées du Quadrilatere à Cerna, à peu près 57 se sont-elles établies en Banat, dans le compté de Timiş, dans les localités de Variaş, de Biled, de Jimbolia etc. et deux d'entre elles dans le compé de Constanţa, respectivement à Canlia et Gârliţa[16].

[15] Pour mettre en évidence la nécessité de la promulgation de cette loi, nous présentons, dans ce qui suit, l'exposé de raisons dressé par le ministre de l'Agriculture et des Propriétés, monsieur R. Zăroni: «Sire, par l'exécution des Accords roumain-bulgares de Craiova du 7 septembre 1940, l'État roumain a dû évacuer du Cadrilater l'entière population roumaine, principalement constituée des paysans, une population qu'il a fait installer dans les comtés de Constanţa et de Tulcea, dans le lieu des ménages restés libres jusqu'à l'évacuation de la population bulgare. Dans ce but, on a utilisé tous les terrains de culture de toute catégorie, les terrains à bâtir et les ménages agricoles fondés, ruraux ou urbains, entrés dans le patrimoine de l'État à la suite des Accords de Craiova, ainsi qu'à la suite de la convention roumain-allemande du 22 octobre 1940. Pour mettre fin à cet état de provisorat, qui date depuis 5 ans, et en vue de l'achèvement des établissements de colonisation des évacués du Quadrilatère et de ceux acceptés dans la Vieille Dobrodja, on a dressé le présent décret-loi, en établissant le fond de colonisation immobilier et l'ordre de préférence, tout en étant autorisé par le Conseil des ministres, par le journal n° 1637 de 1946, on le soumet avec un très profond respect à la haute approbation et aux signatures de la part de votre Majesté». («Le Moniteur Officiel», Première Partie, n° 226 du 15 novembre 1946: 11973).

[16] À la suite des recherches sur le terrain qu'on a faites en 1996 auprès des Mégléno-

En 1948, une fois avec l'achèvement du processus d'attribution de terre dans les centres de colonisations d'entre les 264 "contrats de vente-achat conclus à Cerna entre l'État roumain et le colon, environ 214 ont appartenus aux familles d'origine mégléno-roumaine[17].

Pour les gens de Banat, le calvaire de l'évacuation allait continuer si bien que, en 1951, ils allaient être déportés à Bărăgan pour une période de presque 5 ans.

Au présent, en Roumanie il y a encore environ 820 familles mégléno-roumaines, la plupart en étant mixtes. La majorité d'entre elles se trouvent dans la localité de Cerna du comté de Tulcea, mais on peut rencontrer des familles isolées à: Bucarest, Călăraşi, Constanţa, Tulcea, Brăila, Galaţi, Medgidia, Năvodari, Măcin, Dej, Cluj, Variaş, Biled, etc. Ainsi que pour les Roumains du nord du Danube, dans les dernières années, parmi les Mégléno-Roumains on constate le phénomène de la migration temporaire, mais également celui de la migration permanente, ce dernier assez rare, dans le cas d'un emploi mieux payé, sur le territoire de l'Union Européenne, spécialement en Italie, en Espagne et en Grèce.

Étude de cas:

Depuis plus d'une décennie, on a été préoccupés aussi par la problématique de l'identité etnopsychique[18] des Mégléno-Roumains. Par conséquent, dans le cadre des recherches sur le terrain réalisées dans la localité de Cerna, dans le comté de Tulcea, dans les années 1996, 2003 et 2004, on a eu en vue les relations communautaires, l'attitude envers les étrangers ou les minoritaires et une série de coordonnées psychiques des diverses statuts-rôles.

Roumains de Roumanie et à la suite d'une documentation dans les archives, nous avancions, dans les études publiées antérieurement, le chiffre approximatif de 30 familles. Plus récemment, suite à une recherche approfondie, nous avons identifié dans les archives de Tulcea une'«*Table avec les noms des colons et des Macédoniens qui ont détruit (sic!) et quitté les logements en partant en Banat ou autre part*», dont nous avons identifié, selon le nom, environ 57 familles de Mégléno-Roumains qui sont parties en Banat, comté de Tulcea, et deux dans le comté de Constanţa, d'un nombre total de 134 qui ont quitté la localité de Cerna entre 1946-1947 (D.J.A.N. Tl., fond La Légion de Gendarmes de Tulcea, dossier 156/1947, f. 21-23).

[17] Le nombre a été calculé en identifiant selon le nom les familles mégléno-roumaines d'entre celles établies à Cerna. À consulter, dans ce sens, Nicolae Cuşa 1996, *Les Aroumains (Les Macédoniens) en Roumanie,* éditions Muntenia, Constanţa,, 338 à 341.

[18] À ce sujet, consultez Gh. Iacob, Luminiţa Iacob 1995, *Modernisation. Européenisation. La Roumanie depuis Cuza Vodă jusqu'a Carol II, vol. II, Perception, Expérience, identité ethnique,* Iaşi: Éditions de l'Université "Al.I. Cuza", 21 à 86.

À nos questions ont répondu: Gheorghe Simiti[19], Atanase Suca[20], Ionel Rizu[21], Nastasia Rizu[22] şi Ion Chita[23]. Dans le cadre de l'interview sont intervenus aussi Evanghelia (Vanghelina) Gheorghe[24], Ilcaci Gheorghe[25], Ion Otti[26].

À la question: Comment vit le village avec les villages avoisinants, tant les personnes nées dans la Meglenie, que celles nées dans le Quadrilatère? Ils ont répondu qu'ils ont eu une bonne coexistence, tant dans les lieux d'origine que dans le Quadrilatèreou à Cerna. Il y a eu pourtant de petites exceptions. Par exemple, Gheorghe Simiti se souvenait d'un événement vécu en 1937, lorsqu'un groupe de communistes bulgares a créé de la panique et du désordre dans la commune où ils vivaient. Ionel Rizu affirmait que''dans le Quadrilatèrequelques bulgares étaient méchants, les Mégléno-Roumains devant les affronter dans certaines situations''. À son tour, Ion Chita affirmait que ''au moment où ils se sont établis à Cerna ils n'ont pas été bien vuspar les indigènes, parce qu'il ont existé des situations quand un de deux frères a quitté la maison et s'est établi dans le Quadrilatère, tandis que l'autre est resté a Cerna''. Ce dernier attirait l'attention au nouveau venu de prendre soin de la maison, car il y avait le risque que les bulgares qui avaient fait l'objet de l'échange de population soient de retour du Quadrilatère. Avec le temps, ils se sont convaincus du fait qu'un potentiel retour de ceux-ci était pratiquement irréalisable si bien que, avec le temps, ils sont arrivés à avoir une bonne coexistence.

À la question: Est-ce qu'il y avait des mariages mixtes dans Meglenia et dans le Quadrilatère? Comment étaient-elles vues par les membres de la communauté? La majorité d'eux ont répondu qu'ils ont existé des cas

[19] Originaire de la localité Liumniţa de Meglenia Otomană, actuellement Scra, Grèce.

[20] Originaire de la localité Liumniţa de Meglenia Otomană, actuellement Scra, Grèce.

[21] Originaire du village de Capaclia, commune de Doimuşlar, comté de Durostor, actuellement commune de Slatina, Bulgarie.

[22] Originaire du village de Capaclia, commune de Doimuşlar, comté de Durostor, actuellement commune de Slatina, Bulgarie.

[23] Originaire du village de Capaclia, commune de Doimuşlar, comté de Durostor, actuellement commune de Slatina, Bulgarie.

[24] Originaire de la localité de Lugunţa (mgl.Ludzini) de Meglenia Otomană, actuellement Laggadia, Grèce.

[25] Originaire du village de Capaclia, commune de Doimuşlar, comté de Durostor, actuellement commune de Slatina, Bulgarie.

[26] Originaire de la localité de Oşani (mgl. Oşini) de Meglenia Otomană, actuellement Arhagghelos, Grèce.

isolés et, d'habitude, ces mariages ne se réalisaient pas avec l'accord de toutes les deux parties. Par exemple, les femmes bulgares étaient volées… Elles ne se mariaient avec les Aroumains non plus. Dans ce sens, Gheorghe Simiti affirmait'' on ne donnait pas les enfants pour partir avec eux (avec les Aroumains – *cf. notre note* C.V) en camp volant, quoi qu'ils étaient riches, ils étaient à la fois affairistes et marchands. Quant à nous, nous étions agriculteurs''. Mais, après qu'ils se sont installés à Cerna, les mariages mixtes ont prédominé, étant vues par la communauté comme quelque chose de naturel.

À la question: Lesquels d'entre les paysans étaient considérés de premier rangdans le village? La plupart ont répondu que bien vus étaient les plus riches, qui avaient des boutiques, des moutons, des chèvres, et dans le Quadrilatère aussi ceux qui étaient de bonne famille. Ion Rizu affirmait que «dans le Quadrilatère étaient bien vus les patriotes roumains qui les protégeaient contre les Bulgares». À sont tour, Nastasia Rizu appéciait que ''les plus nobles étaient les paysans instruits''.

À la question: Quelles fautes étaient considérées les plus graves: le meurtre, le vol, l'adultère? On n'a pas pu faire une hiérarchisation. Tous étaient jugés comme étant très graves et n'étaient pas bien vus. Concernant l'adultère, Ion Rizu affirmait que'' on ne le rencontrait pas dans les cas des filles célibataires, mais uniquement parmi les femmes mariées''.

D'entre les proverbes qui ont retenu notre attention et qui définissent une caractéristique d'une des communautés de Mégléno-Roumains, en fonction du lieu de provenance, nous mentionnons:

«Deux habitants de Lugunţa, s'ils se rencontrent, élèvent une église'', d'où la conclusion que les Mégléno-Roumains de Lugunţa (mgl. Lundzini) sont plus fidèles».

«Si deux habitants de Liumniţa se rencontrent et qu'ils se mettent en route, ils ne t'abandonnent pas du tout» d'où la conclusion que les Mégléno-Roumains originaires de Liumniţa sont dévoués et sérieux dans la relation avec leurs amis.

«Deux habitants de Liumniţa, s'ils se rencontrent, ils concluent une affaire. Par joie qu'ils marient leurs filles, ils vendent le cheval pour pouvoir acheter la robe de mariée», d'où la conclusion que les Mégléno-Roumains originaires de Liumniţa sont plus communicatifs, mais aussi de bons commerçants.

«Les habitants de Liumniţa, s'ils s'achetaient du bois pour le feu, ils le laissaient deux mois devant la porte pour que tout le monde le voie», d'où

la conclusion que les Mégléno-Roumains originaires de Liumniţa sont plus vantards.

«Deux habitants de Oşani, s'ils se rencontrent, ils organisent des noces avec beaucoup d'invités», d'où la conclusion que les Mégléno-Roumains originaires de Oşani sont plus fêtards. Ce trait est renforcé par le proverbe ''Douze habitants de Oşani avaient quatorze tambours''.

«Si un habitant de Oşani avait une vache, il la vendait pour acheter a son épouse une robe pour qu'elle soit plus belle, tandis que les habitants de Lungunţa vendaient la robe pour acheter une vache» d'où la conclusion que les Mégléno-Roumains originaires de Oşani sont plus fiers et mettent plus l'accent sur le fait d'être bien vêtus et d'avoir un bel air, tandis que ceux originaires de Lundzini sont plus modestes et plus préoccupés par les activités agro-pastorales.

Les réponses offertes par les sujets des Mégléno-Roumains interviewés sont édificatrices, dans notre opinion. Certes, certaines d'entre elles pourraient être considérées comme subjectives, si l'on pense que tous ceux qui ont répondu à nos questions ont essayé de mettre dans une lumière qu'ils voyaient favorable le spécifique du lieu d'origine.

En conclusion, on doit apprécier que le fait d'aborder de l'intérieur les réalités sociales nous a permis de comprendre mieux le destin historique du dernier siècle, mais en même temps une série de caractéristiques etnopsychiques propres à cette communauté de Mégléno-Roumains de la localité de Cerna (comté de Tulcea), de nos jours soumise à un accentué processus d'assimilation et d'intégration dans la communauté roumaine du nord du Danube.

Onisifor Ghibu and the Romanians from all over the world

ION CONSTANTIN
Metropolitan Library of Bucharest – Bucharest

Before First World War even started, Onisifor Ghibu maintained cultural relations with science people and with cultural coteries from free Romania, Bucovina and Basarabia and he participated to cultural activities developed in all around the geographic space inhabited by Romanians. One of the greatest representatives of the Romanians on the right side of the Danube, who was well known by the Transylvanian cultural man and with whom he kept close relations in that period, was Dr. Athanasie Popovici, vice-president of the Committee League for the Cultural Unity of Romanians, practically the leader of the National Movement of Timoc. Born in Geanova, near Negotin, he came from a family of priests in Mihailovaţ, also in Negotin region. As he graduated theology in Belgrad and pedagogy in Irena (Germany), Athanasie Popovici wore a family name which was altered by the Serb language. The original one was in fact Romanian, respectively Furnică.

Supported by Onisifor Ghibu, who gave him letters of recommendation to Nicolae Iorga and Spiru Haret, Dr. Athanasie Popovici presented a memoir about the Romanians from Timoc within the meeting of the House of Representatives in the 18th of December 1912. In a speech held on this matter, N. Iorga pointed out the Romanians from Timoc appealing to the public's opinion: "Thereby I send forward to the Parliament and Government a complaint which will touch all the people. This complaint is the first intervention made by the free Romanians, our brothers from Serbia…"[1] Athanasie Popovici turned various times to the Romanians authorities and

[1] Apud Dr. Draghişa Constandinovici 2008, *Militanţi Timoceni pentru Unire la Chişinau – Dr. Athanasie Popovici Furnică*, Bucureşti, 3.

he also published in the “Românismul” magazine, the publication of the Cultural League of Romanians from around the World with total support from Onisifor Ghibu and Vasile Pârvan, who was also one of the magazine’s coordinators, a series of materials and information about the actual situation and the historical roots of his brothers over the Danube.

At the beginning of November 1914, Onisifor Ghibu settled at Bucharest, where he developed a prodigious activity for the entrance of Romania in the war against Austria-Hungary and the realization of the Romanian unification. He belonged to a generation of warriors who spare no efforts for the realization of the unification. His fight for creating a unitary national state worked with a remarkable pedagogical activity, illustrated by fundamental works like: “The Romanian School from Transylvania and Hungary. Its Historical Development and Current Situation (1915)” and “From the History of Didactic Literature (1916)”. The battle for Unification which Onisifor Ghibu displayed in Romania in the years of disinterest and war, wore various shapes: public conferences, scientific works, publishing magazines, etc.

In the fall of 1917, Onisifor Ghibu took refuge in Iaşi, where, at the beginning of March 1917 he crossed over Basarabia’s borders. In this province in which the people’s progress regarding all life domains was stopped by the tsarist tyranny, he started a cultural supported activity that came together in a happily way with his struggle for unification. His realizations were in proportion as his organizational talent and used energy: he brought a press with Latin words, printed a primer book, he elaborated educational programs and contributed to the opening of schools. Moreover he had a definite contribution to the national orientation for cultural activity of Basarabia and to the teachers’ preparation of this Romanian province for the foundation of the educational act over the values of the Romanian culture. Due to the efforts made, at the 1st of October 1917, he managed to edit the weekly newspaper “Ardealul”, which was applied to “the Transylvanian people who were situated in Russia”, in which information about the Romanians from all the provinces was published, following trustily his journalistic convictions that the Romanian press’ duty was to reflect the abroad national life. In short time, the newspaper was transformed in a “paper of all Romanian ancestry sons”, a newspaper that dealt with the national problems which came from the Romanian struggle for creating their unification as a state. By using the educational resources of history, Onisifor Ghibu referred in the pages of this newspaper written in a large style, to the tradition of battle for freedom in the history of Romanians. This tradition is illustrated by the calling “To Alba-Iulia” from the first

edition and by the picture of Mihai Viteazul. For the Transylvanian refugees Romania was "our mother" who came to war with the honest thought of setting free the brothers subdued by the foreign domination. The "Ardealul" newspaper became in 24th of January 1918 "România Noua" in which was published as an action program a Declaration of political unification of the Romanians. Its subscribers led by Onisifor Ghibu, emphasized that "our people, deprived of a political unification, were doomed to an eternal humiliation and carelessness" and in order to be separated from this past he must create a new country who "can gather the whole land inhabited by them". Being the first declaration of political unification of all Romanians, it was published as a program of the "România Noua "newspaper. Having a symbolic mark for it was published on 24th of January, the declaration stated that the purpose of the warriors for the state unity integration of Romanians was not the fight for "the annexation to Romania" but for "creating a new Romania of the entire ancestry". This disposable goal was considered an important duty of each Bessarabian. The Declaration's subscribers were national warriors from Transylvania, Bucovina, Basarabia, Romania, Macedonia and Serbia.

As a representative of the Romanians situated in Serbia, Athanasie Popovici-Furnică was a member in the committee of the editorial office of "România Noua" newspaper, with the subtitle: "An organization of propaganda for the political unification of all Romanians". In this context he edited and printed at Chisinau a small brochure in French language called "The Romanians from Serbia". The brochure was spread at Iaşi between the representatives of the European countries, who therefore could be notified about the Romanian realities. On the initiative of Dr. Athanasie Popovici Furnică, in the fall of 1918 a Committee of Romanians from Timoc was formed, which he led along with other members like: I. Niţa, S. Coteţ and I. Bogdan. Among others, the committee gave then on Basarabia's territory a series of information and opinions. It intensified its action during November. Then Furnică showed among others that the unity between Romania and Timoc people was not a request from the Kingdom, but the desire of the Romanians from Serbia who wanted an alliance and understanding with their brothers. He was already taking into consideration the possible discussion about the Timoc's problem at the peace conference. The Romanians' committee on the right side of Danube gathered on 4th of November 1918 and decided to bring forward the problems to the political factors of Romania and the representatives of the great powers, relying on the principles stated by President Wilson[2]. By then Romania's support for

[2] *Ibidem*.

the Timoc people did not pass the stage of promises and Athanasie Popovici Furnică realized that when he came in Romania and later on at the Peace Conference in Paris. After a short staying in Sibiu he was named adviser with the agreement of Ionel Bratianu and Iuliu Maniu. He went to Paris as a member of the Romanian commission. There he spoke in the name of the Timoc people from Serbia by handing a memoir to the peace conference. The given information were meant to inform and sensitize the great powers relating the Timoc people and also convince them to take a reasonable decision regarding them, a decision made after Wilson 's principles. Along with the representative of the Romanians from Macedonia he founded at 8th of March 1919 "Liga pentru Eliberarea Românilor din Timoc si Macedonia". The operation took place at the headquarters of the Romanian Colony from Paris. Representatives of the Romanians situated in Serbia, Pind and Macedonia called up their free brothers from Romania and the international public opinion to help them in the fight for liberation.[3]

After the realization of the unification, Onisifor Ghibu started a successful and solid activity for consolidating the Romanian state. Being named general secretary for the instruction spring in the leading council, he started from December 1918 a careful work for reorganizing the Transylvanian system of education and also recruiting it by setting up the University of Cluj and organizing secondary schools by a number apposite to the requirements of a Romanian society in a full creative burst. In his activity he proved to have the same preoccupation for elaborating a Romanian pedagogy that could offer a scientific foundation to the act of creating young generations in a national spirit. His struggle to realize the unification, to bind the unitary Romanian state and to defend its territorial integrity became a valuable example for the patriotic behavior of all generations.

A highly cultivated and man of science, Onisifor Ghibu was an encyclopaedist who knew how to cherish the value of writing that was why he safely kept any paper which he could grab. This explains the huge fund of archives gathered all his lifetime and his descendants gave it further to the National Archives of Bucharest where they form "The Onisifor Ghibu Fund" (with two inventories, nr. 1835 and 1836). In many domains – especially pedagogy, philosophy, religion, national history, religious and minority politics, but also from the battles for defending the national territory to which integrity he had an absolute role, as in others – researchers could find material of an exceptional cultural and scientific value.

[3] *Ibidem*.

Among others things, Onisifor Ghibu's studies and works could contribute to the elucidation of many present-day aspects from the sphere of a sensitive ambiguity of the cultural and ecclesiastic heritage, thus being useful for the underlying of political and juridical decisions in matter. A pile of fifteen files, summing 6022 pages referred to political, religious and cultural problems of Basarabia during 1917-1944. They deal with contemporary proceedings, memories, letters, photos, manuscripts, etc., most of them having an irrefutable historical value. The second pile made by four files (1826 pages) contains material referring to Romanians from Transdniestria. There can be noticed the letters received by Onisifor Ghibu from some Transdnistrian Romanians (Smochină, Zaftur, Iliin, Nicolescu, etc.), as well as materials regarding the Romanian occupation on the territory beyond the Nistru river (1941-1943) from which we mention the proclamations and posters (some of them with bilingual text Romanian – Russian) released in that period by the public authorities from Odessa. Another two files (404 pages) refer to Romanians from the Valley of Timoc. These documents were most of all the result of Athanasie Popovici's research, the Romanian from Timoc, a close co-worker of Onisifor Ghibu about whom we spoke before. All these documents had as a purpose especially the cultural and even political demands of this Romanian group from Yugoslavia in between the two World Wars.[4]

It is worthy of note that Onisifor Ghibu's interest for the Romanians across the borders never stopped not even during the dramatic times of the communist regime. During this time of ostracism he did not hesitate to make a number of written interventions, notes, memoirs, studies towards authorities from the country or across the borders regarding the realities more and more alarming of our country, but also of the Romanians who remained outside the tattered borders under foreign domination. Relevant in this matter was the famous memoir from 31st of October 1956 addressed to the Soviet leaders Nikita. S. Khrushchev, general secretary of C.P.S.U., and Nikolai I. Bulganin, president of the ministers' council of U.S.S.R through which he demanded the right to self-determination of the Romanians situated in Basarabia and the North of Bucovina and also the retreat of Soviet troupes from Romania. It should be mentioned that only a day before, on 30th of October 1956, the TASS Agency had published the handout regarding the basis of friendship's development and consolidation and the collaboration between U.S.S.R. and the other Socialist countries in relation with the events spent in Hungary through which it was stated that

[4] CNSAS (Consiliul Naţional pentru studiarea Arhivelor Securităţii) Archive, file I 161960, volume 6: 263.

U.S.S.R., following Lenin's politics, did not want to interfere in the domestic affairs of other countries with a popular democracy. Stating the principles from the Tass agency handout, Onisifor Ghibu requested in his memoir to the Soviet leaders "in the name of the Romanian people from the entire territory inhabited by them, in the name of the immanent justice and in the name of true friendship which must be created from now on between the Romanian people and the Russian one… that, in your measures regarding the elimination of all barricades that stand in the way of peace between people of the whole world, do not stop at the simple formula announced in today's handout, but, like true Marxists- Leninists, act in these terrible moments caused by the ex dictator Joseph Besarionis Stalin, for the radical elimination of all contrasts and monstrous anomalies created by the politics of this daring forger of Marxism-Leninism and author of the today's huge tragedy of Russia and of mankind"[5]. Hereinafter Ghibu brought in discussion Lenin's declaration from 26th of October 1917 regarding peoples' self-determination showing that "this programmatic, principal and fundamental declaration of the first Soviet government sacredly joins all communist governments which stand upon the basis of Lenin's authentic ideology. And it is equally clear that on the strength of this declaration Lenin's Russia cancelled "without reservations" the annexation of Basarabia by the Russian czar and that Stalin's occupation of North Bucovina and of 40 villages from Romania itself, in Northern Moldavia, is a clamant act of conquest and oppression"[6]. In relation with this declaration he evoked that "to the great affliction of humanity, Lenin's politics was torpedoed step by step by I.V. Stalin leading to the complications from the past few days that inevitably brought back to what happened lately in Warsaw and Budapest – absolute preface to what will come next everywhere, where his wrath devastated and forced along the years and decades"[7]. After he spoke about the declarations held by Karl Marx, later evoked by Lenin, too, according to which "Russia is the possessor of an enormous stolen property (that is ridden), that in the time of reckoning she will have to give it back"[8], Onisifor Ghibu was asking rhetorically in the end of his letter: "What if you, Russia's leaders of today forced to withdraw from

[5] Onisifor Ghibu 1993. *Chemare la judecata istoriei. Apeluri la ratiune* (1953-1970), Vol. II, Selection, attendance of edition and notes Octavian O. Ghibu, Bucharest: Edition Albatros, 220. The original can be found in the penal code file from 1957, from the Military Court of Sibiu. It was published for the first time in "Vatra" magazine, nr. 1/1990, Târgu Mureș.

[6] *Ibidem*: 221.

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*: 222.

the countries barbarously invaded by the false apprentice of Marx, Engels and Lenin, would anchor in these times of horrible crisis, like V.I. Lenin anchored in 1918 in God or how K. Marx anchored in 1871 in the divine Providence?". And he also answered: "It would be the most reasonable and blessed thing. It would mean that you returned from Stalin's barbarism to humanity"[9]. On 1st of November 1956 the original memoir of Ghibu was sent as registered from Sibiu to the Soviet ambassador address in Bucharest with the request of sending it forward to Kremlin.

Immediately after Ghibu's memoir for Khrushchev and Bulganin came to U.S.S.R.'s embassy in Bucharest, instead of being sent to Kremlin were was supposed to, it was sent by the Soviet diplomatic representation to Gh. Gheorghiu-Dej who ordered a rough endorsement for the author, however without the memoir being in the file. On 10th of December 1956 O. Ghibu was arrested and put in the penitentiary of Sibiu.

In an address of the security system in Stalin region, dated in 18th of December 1956 it was showed that "from the investigations made in Ghibu Onisifor's case we discovered that during the events of Hungary he unfolded actions of encouragement pointed against the type of democratic government from R.P.R..

Thus, he discussed with many persons from the Theological Institute of Sibiu about the possibility of getting the students out on the streets as a sign of solidarity to the actions made against the Hungarian revolution, and in the same time he sent a letter to the Soviet Embassy of Bucharest in which he asked for the retreat of Soviet troupes from the R.P.R. territory"[10]. Resting on these accusations the inquest file nr. 131 was set and sent forward to the Military Prosecution of Sibiu for apprising the law court. Then the trial followed with an obvious political trait, set up after some declarations obtained by force from the two personalities of Sibiu, that during the events in Hungary, O. Ghibu would have visited them and asked to take measures for getting on the streets the theologian students in order to demonstrate in favor of the "antirevolutionists" from Hungary. Only after both witnesses for the prosecution declared in trial that the testimonies given in front of the criminal investigating committee do not coincide with the truth, at the next day of judgment appeared in the file, as an important piece, the original memoir mentioned above.[11]

However, the verdict of the Military Court of Sibiu was unmerciful:

9 *Ibidem*: 223.
10 CNSAS Archive, file I 4581, vol. II: 31.
11 Onisifor Ghibu, *Chemare la judecata istoriei...*: 224.

5 years of reformatory prison. It is important to mention that the defendant was then 74 years old. He survived the hard conditions of detention only because dr. Petru Groza on his deathbed, a few hours before falling in a coma asked to Gh. Gheorghiu-Dej who came to visit him, to approve the reprieve and freedom form jail of four of his acquaintances among who was also O. Ghibu, a request which was fulfilled in January 1958 when he was free by the Decree-Law nr. 612/1957. He was held in a mandatory settlement at his residence in Sibiu.

However, Onisifor Ghibu still remained under the surveillance of the security system. In a memorial of the security system of Sibiu from 30th of March 1962, it was registered among others that Onisifor Ghibu's political activity "can be characterized as profound nationalistic chauvinistic, his publications and conferences held until 23rd of August 1945 having a profound character of hatred and hostility towards U.S.S.R., towards what was progressive supporting idealism, chauvinism and fascism that developed in Europe… In his entire activity Ghibu Onisifor is known as a self-centered, materialistic, stubborn and reckless element with national chauvinistic and retrograde views, that is why he had multiple misunderstandings which generated the edition and forwarding of the above mentioned of numerous memoirs to different authorities and organs in the past and present".[12] The memorial also shows that "his sons Ghibu Mihai, engineer in Bucharest and Ghibu Octavian, an economist in Bucharest, were arrested during the year 1961 by the public authority for an antirevolutionary activity"[13]. In relation with these dramatic events of his family, Onisifor Ghibu presented several memoirs to the public institutions demonstrating the guiltlessness of his sons and the unfounded arrest and conviction.

A memorial of the Security of Sibiu from 29th of June 1967 registered that the foregoing was brought into efficient evidence in the problematic file 413, knowing that "he deals with some writings that seem to have also a mystical-religious content and because of that he cannot come to an understanding with the R.S.R. Academy in order to be published. That is why he stayed a longer time in Bucharest to arrange through his acquaintances the publishing of the material"[14]. The memorial also states that O. Ghibu "maintains relations with different factors from Sibiu, among them there are ex leaders of P.N.L. like Ciolan Ioan, but also with factors from other places especially in Cluj and Bucharest, whereby he corresponds"[15]. The officers of the Regional Service of Sibiu proposed

---

[12] CNSAS Archive, file I 4581, vol. I, 3.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*, vol. II, 53.

[15] *Ibidem*: 54.

agent “Valeanu Marius” of the 3rd Direction to be used in the activity of informational bordering of Onisifor Ghibu. He was then “marsrutizat” (use the march method – specific expression taken from the terminology used by the Soviet system of information) along with the defendant. As a main objective they wanted to assess all the antiquarian materials and books from Onisifor Ghibu’s library, their value but also his intentions regarding their exploitation mainly by a potential publication in the Occident. Other assignments which were ought to be fulfilled by the agents controlled to be around Onisifor Ghibu sighted: “– What is his situation towards our state and what he wants to do by unifying the churches of Romania, a problem that he sustains and for which he went to a hearing at patriarch Justinian; – Also it is necessary to establish if his actions still contain elements that support him and which are these”[16].

A transcendent and at the same time a charismatic figure, Onisifor Ghibu remained over the time an example of honesty and moral uprightness. Onisifor Ghibu’s testimonies about his belief in a respectable destiny of our ancestry were as current as the beginning of the XXI century: “We fought during 4 decades on different hard but mighty lines of my ancestry and humanity, we were led by the most beautiful and noble ideals like justice, freedom, culture, love, brotherhood, we believed in God and His wonder-worker power…”. His struggle for realizing the unification, for reinforcing the Romanian unitary state and for defending its territorial integrity, he achieved the value of an example for the patriotic behavior of all generations.

[16] *Ibidem*.

The incorporation of Epirus into the Greek state after the Balkan wars: cultural and ethnological aspects

ELEFTHERIA MANTA
Institut d'Études Balkaniques – Thessalonique

The annexation of Epirus and Macedonia into the Greek state, in 1913, found Greece in the middle of a tumultuous decade, on the one hand ethnically proud of what had been accomplished during the Balkan Wars, but on the other hand unable to face all the subsequent problems that emerged after the territorial enlargement.

The first and most urgent one, that connected with the administrational organization of Epirus, was quite quickly resolved by the creation of the General Administration of Epirus, based in Ioannina, and of three prefectures (Ioannina, Arta, Preveza).

Other problems, however, proved more difficult to be resolved, given the fact that just one year later Greece was faced with an extremely unstable internal situation caused by the events of the First World War. Only after the end of the Great War the Greek state was obliged to draw out a systematic policy towards Epirus and its very serious specific problems. The most important among them was the existence of a numerous Muslim minority of Albanian origin, the Chams, who were exempted from the general measure of the exchange of populations among Greece and Turkey and were allowed to stay in their villages in Greece.

At that early period, it seems that the Chams of Epirus did not yet have a clearly developed ethnic consciousness. They felt themselves more Muslim than Albanians; it was religion that played the prime role in their self-determination. This explains the general confusion which initially prevailed amongst them regarding what they should do, i.e. if they should take part in the exchange of populations and depart for Turkey or remain on the territories where they were living up to that time.[1]

[1] AYE (Archives of the Greek Ministry of Foreign Affairs), 1925, Γ/68/X, no.

Nevertheless, even after the Greek government's decision not to include them in the measure, bureaucratic problems regarding their status remained. The citizenship issue was one of them: According to the possibility granted them by article 4 of the Treaty of Athens, of November 1913, many Muslims of Epirus had opted for Ottoman citizenship rather than Greek, with the prospect of departing for Turkey, which proved impossible to materialize, due to the First World War that followed. Subsequently they recalled their decision and took on Greek citizenship thus securing their properties in Epirus. When in 1923 the exchange issue was put on the table, many of them, recalling their initial decision, requested and acquired permission to emigrate to Turkey.[2] All Muslims who remained in the region had the possibility to present two identities depending on which served them better in each case: sometimes as Ottoman citizens in order to avoid their being drafted into the Greek army, but at other times as Greek citizens of Albanian origin, to avoid being exchanged to Turkey or their properties being confiscated.[3]

The educational situation in the region of Epirus was another problem and rather out of control. The attendance in state public schools was not compulsory for Muslim children, whereas Muslim parents refused, for religious reasons, to accept Greek Christian teachers and the common enrollment of boys and girls in schools, even for children below 10 years of age. Despite all this, the General Administration of Epirus recommended that teachers encourage the attendance of young Muslims in the classes. Indeed, in order to tempt them to come to school, the state had proceeded to appoint Muslim educators for the teaching of religion and Arabic language in communities where the population was mixed.[4] The Muslims, however, generally abstained from Greek state public schools, preferring their enrolment in unofficial Muslim schools, where they were instructed by clergymen on the Muslim religion, the Arabic language and some Albanian. Boys' attendance was high only in the lower grades of elementary school and insufficient in the higher grades, which resulted in them not receiving even a rudimentary education. The gratis distribution of food, for which great hopes were harboured for attracting students and for the learning of the Greek language, were not functioning because the necessary funds had

2345, General Administration of Epirus to Ministry of Foreign Affairs, Ioannina 12-1-1925. And no. 45666, Dendramis to Ministry of Foreign Affairs, Geneva 21-11-1924.

[2] AYE, 1928, A/21/I, no. 3238, Kokotakis to Michalakopoulos, Tirana 8-3-1928.

[3] AYE, 1928, A/21/I, no. 3010, General Administration of Epirus to Ministry of Foreign Affairs, Ioannina 8-3-1928. See also Société des Nations, C.575.1927.I, Protection des minorités en Grèce, Genève 22-11-1927.

[4] AYE, 1928, A/21/I, no. 3010, *ibidem*.

not been given; only the gratis distribution of books was accomplished.[5] At the same time, it was required that the Greek teachers' efforts to attract Muslim children to the state public schools remain in full swing.[6]

According to information deriving from that period, the Muslim populations of Epirus, as described by the local authorities, were simple people with a low level of education and, due to their religion, had for practical purposes not been assimilated by the Greek population. They lived practically isolated, were plagued by unwritten vendetta laws and usually considered the elders of the provinces as their leaders, which were often those who were economically powerful, and whom they obeyed.[7] The life of their women was strictly determined by Islamic law, manners and customs and the presence of special women's quarters in the homes and the use of the veil in public places was observed even up to the end of the 30s.[8] The terrible economic conditions prevailing in Epirus and the inefficiency on the part of the Greek state created favorable conditions for the development and proliferation of all kinds of subversive activity. The population of the region, Christian and Muslim, was plagued by an economic recession, road transport to Epirus was nonexistent, telegraphic and telephone communication functioned deficiently, health care was rudimentary, whereas burglary continued to scourge the hinterland, disconfirming any sense of security in the inhabitants. The existing gendarmerie force was not sufficient nor able to inspire the trust to the population because most of the men serving there were recruited from the surrounding villages, they maintained a network of personal relations with Christians and Muslims and usually neglected their duties.

As emphasized especially by the local authorities but also as had become generally evident, the situation could not continue as it was. Measures had to be taken without delay regarding mainly the development of the infrastructure of the region and the enforcement of the administrative mechanism. What was of utmost importance was the improvement of transportation through the construction of national and local roads and

[5] AYE, 1935, A/4/9, confidential no. 26, Supervisor of Elementary Schools of Paramythia to Political Office of the Prime Minister, Department of Minorities, Paramythia 12-11-1930 and secret number 20, Supervisor of Elementary Schools of Philiates to the General Administration of Epirus, Philiates 30-12-1930.

[6] AYE, 1927, A/20/β, no. 14834, Ministry of Foreign Affairs to General Administration of Epirus, Athens 17-11-1927.

[7] AYE, 1928, A/21/I, no. 3010, *ibidem*.

[8] AYE, 1939, A/4/9-10, no. 27907, General Administration of Epirus to Ministry of Foreign Affairs, Ioannina, 18-11-1938, Attached report of Thesprotia Gendarmerie Administration.

bridges so as to restore communication with neighboring regions. Also special care had to be given to the enforcement of the central administration.[9]

But we have to look not earlier than the 1930s decade in order to find a Greek government determined to intensify efforts for the improvement of the situation; and that was the Venizelos government. He government agreed that the population of Epirus was confronting great difficulties; the Muslims specifically had to deal with the confusion and the tergiversation of the Greek services; the inadequacy of state mechanisms; delays regarding the implementation of government decisions. They also had to face the arbitrariness of those entrusted with local authority along with a generalized prejudice and suspicion which had developed against them due to their "dubious ethnic consciousness".

The perception of the Venizelos government was that the situation in Epirus had to be overcome: the state was obliged to take drastic measures and to provide clear directives to the executive mechanisms on the mission they had to achieve.

Regarding the still pending issue of nationality, the responsibility for the confusion fell to a great extent on the deliberate maintenance of ambiguity regarding the legal state of a portion of the Muslim population. The fact that even up to 1930 there was a small category of people who were still deemed exchangeable is typical of the endless delays coupled of the Greek administration. Although, by the end of 1932 clear directives were given so as to quickly grant non-exchangeability certificates to Greek citizens of Albanian origin and for all restrictive measures regarding the management of their properties to be lifted.[10]

Efforts were also made by the Venizelos government to address the other remaining problems: improvement of conditions in the strengthening of public security and the cracking down on burglary were visible and measures were taken for the economic relief of the population. Motivation was given for the proper representation of the Chams in communal councils[11] and, in accordance to Muslim law, the Muftis decided the settlement of family issues.

The need for the enforcement of the school network in Epirus also drew the attention of the authorities. That the educational situation was generally tragic was already well known: in most villages the school apparatus did not

[9] AYE, 1928, A/21/I, no. 6527, Sub-administration of Paramythia-Margariti to Ministry of Foreign Affairs, Paramythia 1-6-1928.

[10] AYE, 1932, B/2/VII, no number, Ministry of Foreign Affairs to Ministry of Agriculture, Athens 1-3-1932.

[11] AYE, 1937, A/4/9-9, no. 14/9/121, Gendarmerie Sub-administration of Paramythia to Gendarmerie Administration of Preveza, Margariti 15-9-1935.

have sufficient funds and indeed in many there were no desks and students attended classes on the floor. The teachers were tired by the conditions and the misery of life there and the best of them preferred schools in southern Greece. The supervisors of the elementary schools proposed a series of measures which could contribute in the desired direction: amongst these was the compulsory school attendance of girls, at least up to age of 10, the economic and moral enforcement of the personnel, the building of proper school buildings even to villages which never had a school.[12] According to data referring to subsequent years, though, it turns out that these proposals as well as many others made in the past remained only on paper.

It was a fact though that the efforts assumed by the Venizelos government, and the liberal policies applied to Muslims of Epirus did not manage to bring on fundamental change neither in reference to their economic nor their social situation: the majority of that population was incapable of being organically incorporated into Greek society, living practically isolated in the communities of Epirus, aloof to the economic and social progress the rest of the country was experiencing. A report of November 1933 describes the social situation in a vivid manner, albeit often not avoiding the general prejudice of the Christian stance against them: "Of the 79 communities of the Province 23 are purely Muslim and 9 are mixed. …This minority holds fast to its Muslim customs and traditions and no innovations can be observed. The Muslim woman continues to remain confined to harems behind wooden curtains and rarely exits her house; when she comes out she is totally concealed under veils. She never works outside her house but even within her house she knows of no profitable work. Rarely can she speak Greek for she does not communicate with Christians. The Muslim man, known for his laziness rarely works profitably. Proud of his title of *agha*, he considers it degrading for him to work for a living. He also lives with ancestral fatalism regarding today's progress with suspicion, for he views them as aiming towards his destruction. The result of the man's mentality and the total abstention from work of the woman, who elsewhere is a valuable help to the farmer, is that most Muslims have been reduced to the direst of straits."[13]

In conclusion, if someone would try to consider in their totality the terms by which the Muslim Albanians were incorporated into the Greek state, their living conditions, the problems that emerged during the inter-war period and, of course, the dramatic escalation of the issue which took place

[12] AYE, 1935, A/4/9, confidential no. 26, *ibidem*.

[13] AYE, 1935, A/21/I, no. 12195, General Administration of Epirus to Ministry of Foreign Affairs, Ioannina 19-12-1933, Attached report of the Sub-prefect of Thyamis.

simultaneous to the Greek-Italian War and the Nazi occupation of Greece, they all produce a picture of an unsuccessful process of incorporating them into state structures and Greek society, of their treatment as a 'foreign body', of the central authorities' and state institutions' lack of accepting them. The events, which marked the Second World War, were the inevitable consequence of the developments which preceded in previous decades and which led to their definitive exodus from Greek territory.

The Romanian monks from Athos Mountain

FLORIN MARINESCU
Institute of Neo-Hellenic Researches – Athens

An appealing subject for any historian who respects the truth and who wants to serve the truth, based especially on archive material. Fortunately in recent years in Romania, corpora of documents have appeared from which we can extract lots of interesting aspects about the presence of Romanian monks at Athos Mountain[1]. They can complete – or correct a lot of data about this theme which can be found in the (small) afferent bibliography[2].

I have extracted from the two works several themes which I will briefly present in the following pages.

- The numerical situation of the Romanian monks, their presence in hermitages, and their grouping into Communities.
- The relations between the Romanian monks and the Greek ones.
- Their relations with Romania.

[1] It is about two catalogues of documents, kept especially at the Archive of the Ministry of External Affairs, in Bucharest, which were published by the same authors, Adina Berciu-Draghicescu and Maria Petre. 1) *Romanian schools and churches in the Balcanic Peninsula*. 2004. Bucharest. Vol. 1 – Documents (1864-1948), 2006. Bucharest. Vol. 2 – Documents (1918-1953), 2) *Romanian hermitages and cells at Athos Mountain*. 2008. Bucharest. Part 1 – Documents (1852-1943) and Part 2 – Documents (1852-1943).

[2] A very important handwritten work must be mentioned, 16 volumes, edited by a Romanian monk, Irinarh Sisman, dedicated to the 20 athonite monasteries. A volume, the second one, is dedicated to the Prodromu hermitage, but it also contains other interesting data relative to the presence of Romanian monks in athonite monasteries and Romanian hermitages. Interesting data about the presence of some Romanian monks at Athos Mountain and about their hermitages can be found by whoever is interested in the many Romanian books which are part of the collections of athonite monasteries such as Saint Pavel (where 1200 printed works from the 17-20th centuries are kept), Pantokrator, where several hundreds of books are kept, Lavra, Kutlumus or Simonopetra, where almost 50 such books are kept.

- The desire of many Romanian monks for Greek monasteries to become Romanian ones.
- The history of Prodromu hermitage with many interesting elements.
- The History of Lacu hermitage, with many interesting elements.
- The presence at the holy mountain of Aromanian and Basarabean monks.

The numerical situation of the Romanian monks and their grouping.

Their total number varies in the documents. In 1936 a well known monk, Antipa Dinescu wrote that their total number was over 500, a figure which is a little exaggerated. I am giving figures strictly for orientation, from 1906 and 1938. In 1906, according to the writings of the prodromit monk Irinarh Sisman, there were Romanian monks in many Greek monasteries, in the two hermitages Prodromu and Lacu, and in cells. 259 Romanian monks were needed. Analytically there was one monk at Lavra, two at Karakalu, tree at Ivir, one at Pantokrator, two at Votaped, tree at Esfigmenu, two at Hilandar, same as at Saint Pavel, six at Dionisiu, one at Grogoriu, same as at Simonopetra, two at Xiropotamu, 30 at Rosikon, same as at Xenofon, 3 at Dohiariu, and 20 at Zografu. In all of them the Romanian monks lived alongside (a far greater number of) Greeks, or other nationalities (like in Rosikon and Zografu). Regarding the hermitages the situation was the following. At Prodromu lived 88 Romanians, at Lacu 64, at Serai seven, at Proorocul Ilie five. The rest were ascetics, living from their work. At the hermitage Saint Dumitru dependant on Vatoped, 12 monks were needed[3]. In 1938, according to the Romanian archives, there were 72 Romanian establishments, with 52 churches, which needed 210 monks, on the territory of the holy mountain. Moreover, in some monasteries, hermitages, and other places lived another 52 monks, so the total number was 262. This figure seems far more accurate than Dinescu's.

In order to keep their rights, many Romanian monks who lived in hermitages organized themselves in Communities. This happened pretty early. For example, in 1897 *The Committee of the Romanian Brothers from Provata* was functioning under the chairmanship of the monk Serapion Frunza, and it comprised four hermitages – Saint Ioan Teologul, Saint John the Baptizer, Saint Ilie the Prophet, and Adormirea Maicii Domnului. Subsequently, the hermitages Saint Gheorghe Colciu and Saint Nicolas from Caries were added.

[3] I have extracted these data from the volume of Irinarh: 21-23. I have extracted the rest of the information from the two works mentioned earlier.

In 1902, Antipa Dinescu, one of the most representative Romanian monks, who had supported the rights of his fellow Romanians for many years, signed a document as the president of the Society of the Colony of the Romanian monks at the holy mountain. It comprised ten hermitages[4]. They are 1) the hermitage Saint Gheorghe Colciu, on the land of the Vatoped monastery. 2) The hermitage of the Birth of Saint John the Baptizer in Colciu, bought by a Romanian monk from Vatoped. 3) the hermitage Saint Ipatie, also on the land of the Vatoped monastery. 4) the hermitage of Saint Nicolas from Iufta, on the land of the same monastery. It's 300 years old! 5) the hermitage The Saints Teodori Tiron and Stratilat, near Kutlumus, with a 200 years old church, bought by the monks from Basarabia. 6) the hermitage Adinu, near Caries, dependat on the monastery Dionisiu, owned by Romanians since 1870. 7) the hermitage Turlutiu de la Aghiasma, on the land of the monastery Lavra, bought by Romanians in 1867. 8) the hermitage Trei Ierarhi, on the land on the monastery Stavronichita, bought by Romanians. 9) the hermitage The Birth of Saint John the Baptizer, bought in 1897. 10) the hermitage Saint Gheorghe, in Kapsala, bought from the monastery Pantokrator in 1888. I should mention that some of the displeased hermitages would switch societies[5].

The relations between the Romanian monks and the Greek ones.

According to the documents, they were not harmonious most of the time. Sometimes there were small chicanes, other times the asperities could be explained by the fact that Alexandru Cuza confiscated the fortunes of the monasteries, and other times the relations were disharmonious because these monks were…vlahs. Sometimes the Greek monks wouldn't let the Romanian monks improve their hermitages, other times their annexes were destroyed. Moreover, in certain moments, the Romanian monks were not allowed to build new hermitages, nor were they allowed to receive new monks in their hermitages. Some of the monks couldn't handle the pressure and returned to Romania. Many documents indicate unfriendly relations between the hermitage Prodromu and the monastery it was dependant on,

[4] It is important because for each of the ten hermitages a short history is given in the document.

[5] Other situations with hermitage names and their total number of inhabitants where Romanian monks were needed can be identified in the two works, from the year 1908 for example, comprising more and more hermitages (and cribs) where Romanian monks lived, or from the year 1920, when the total number of the monks reached 635. See for the last time *Schools and churches*, vol. II, number 12, 135. Also see the situation from 1929, in the same work, number 68, 241-215, and that from 1931, in the mentioned work, number 175, 361-363.

the great Lavra, which was accused among other things that it fuelled the existent conflicts and that it tried to take control of the hermitage. There were also asperities between the hermitage Lacu and the monastery it was dependant on, Saint Pavel, which expressed its disapproval of the hermitage's inscriptions which were all in Romanian. Sometimes Russian monks would buy many of the cells and cribs inhabited by Romanians and they would erase all inscriptions, making thus all traces of the help given by the Romanian lords disappear.

How were the relations between the monks and the state of Romania?

Generally the state of Romania supported the monks. And I'm talking about both diplomatic representatives (Romania's minister at Athens, the Romanian consul at Salonika) and the representatives of the clergy (the saint synod, the Primat Mitropolit) who petitioned for actual support from the state, in order to help the monks with the many problems they were dealing with. The most common and most effective way of helping was sending subventions. The beneficiaries of these subventions were Prodromu hermitage (since 1877), Lacu hermitage (1881), The Community of Romanin Brothers Saint Ioan Teologul, the hermitage Cucuvinu-Provata (since 1881), the hermitage Saint Gheorghe Colciu (in 1914). The sums of money would vary depending on the possibilities of the state or on objective hardships (wars, etc).

The desire of many Romanian monks – and not only theirs – for some Greek monasteries (some of the ones built by Romanians) to be transformed into Romanian ones.

Generally the monks were well aware of the help given by Romanian lords to Greek monasteries and they demanded through a memorandum to the authorities of the state that efforts be made in order to get back some monasteries. On the other hand archived documents show that the state and the clergy were interested that the Romanian monks be represented in Chinotita de la Caries. Among the monasteries that were asked back there was firstly Kutlumus, and then Karakalu, Zografu, and Simonopetra. The state forwarded the idea of getting back Kulumus monastery, or another one, in exchange for a few tens of millions.

At one point there had been discussions that the Saint Pantelimon monastery should become Romanian.

The history of the hermitage Prodromu.

Until recently the bibliography on Prodromu hermitage was very poor, consisting of the writings of Irinarh Sisman, not known by the researchers

that did not had direct access to the volume written by his hand, with frontispieces and vienetes on every page, with a remarkable artistic quality, dedicated to the hermitage[6] and of the works that appeared at the end of the 19th century[7]. With the two volumes published by the two archivists, any researcher who is interested can get a complex overview of the many aspects of the history of the hermitage. Among them we mention a) details about the founding of the hermitage. The first document in the volume Hermitages and cells is from April the 18th, 1852. The entire history of the founding of the hermitage by the ieromonks Nifon and Nectarie can be read, the support of the lord Grgore Al. Ghica the Fift, the first subventions given by the lord and by the Mitropolit Sofronie Miclescu for building, the dissensions which started immediately after the setting up (and they continued for many years) between the two founders and the monk Damian, who was seen by the Mitropolit as an usurper. b) based on the documents we can make up a list of the abbots (or the superiors) of the hermitage, the famous ones were Antipa Dinescu and Simeon Ciomandra, and we can also make up a monahologhio comprising the names of many prodromit monks, chronologically. c) the interfering of the great Lavra monastery in the internal feuds of the monks in order to take control of the hermitage. d) the constant interest of the Romanian State in the hermitage and in the monks, translated especially in subventions, and supplies shipments. Moreover the Romanian state and the church went to great lengths to obtain the independence of the hermitage from the great Lavra monastery. e) the conflict between the hermitage and the Romanian church regarding the usage of the new calendar. f) abundant data regarding the succursal monastery of the hermitage, especially the one in Potamia (Thassos Island) but also the ones in Romania.

[6] The volume dedicated to the Prodromu hermitage, the materials published there, the documents published after the original, and the artistic quality should make the object of a publishing, especially with the technological means we have today.

[7] See only for your information the rare brochure with Cyrillic characters wit the title *Deslusiri atingatoare despre inffintarea sfant Skitu romanesku din multele Atonului, "publikatu ku keltuiala skitului"* which exists in 15,000 copies and published in 1857, that is when the preparations for the founding of the hermitage were taking place. The copy we read at the Library of the Academy belonged to the well known baron Barbu Bellio. Also see *Documente de la intemeierea schitului si pana astezi* published by the Romanian hermitage from Santu Munte, in 1878, Bucharest. It consists of 60 documents *in extenso* about the period between the years 1820 (the first step towards founding the hermitage) and 1878 (a petition of the "tiresome" ieromonk Nectarie addressed to the Primat Mitropolit of Romania). At the end of the book: 95-100 the is a very useful and complete inventory of the hermitage (the description of the church, household things, annexes) also described by the father Nectarie.

The history of the hermitage Lacu.

Equally important documents bring new data about the evolution of the hermitage, built approximately in the first half of the 18th century. Many reports indicate interesting data about the number of cells that had a church and about the cells that didn't. Here as well a list can be made up – not as complete as at Prodromu though – a list of superiors and of monks that were needed there. Through the letters sent in Romania they would ask for subventions, supplies, and books in Romanian.

The presence of Aromanian and Basarabean monks.

Talked about only briefly in documents. There are larger amounts of data for the monks form Basarabia, especially historic data, when the reports make reference to them as living in some Romanian hermitages at Athos.

These are only a few aspects of many which can be extracted from the bibliography and especially from the two important works mentioned at the beginning of my text.

La Roumanie des années 1970
vue par un jeune français

MICHAUD PIERRE
Paris

Au cours des années 1970, j'ai séjourné à trois reprises en Roumanie: en 1973, 1976 et 1979, chaque fois pendant mes vacances d'été. En 1980, pour me rendre en Bulgarie, j'ai effectué un transit aller et retour à travers la Roumanie: depuis cette date, il y a donc près de trente ans, je n'ai pas eu l'occasion de revenir dans ce pays.

La Roumanie était alors relativement peu fréquentée par les touristes français: pendant la Guerre froide beaucoup d' Européens de l'Ouest refusaient tout projet de voyage dans un pays du bloc soviétique. Je me souviens de la mine contrariée de certains passagers d'un vol charter entre la France et l'Egypte lorsque, un soir de mars 1975, notre avion a effectué à l'aéroport d'Otopeni une escale qui n'avait pas été préalablement annoncée: ces personnes n'appréciaient manifestement pas de se retrouver contre leur gré de l'autre côté du «rideau de fer». De plus, une grisaille peu attirante était supposée être la caractéristique commune de ce qu'on appelait alors les "Pays de l'Est". Moi-même, j'ai probablement partagé cette vision stéréotypée car, au cours de l'été 1970, en parcourant successivement la Pologne, la Tchécoslovaquie et la Hongrie, je fus surpris de découvrir que sous cette désignation commune se cachait une diversité au moins aussi grande qu'entre les pays d'Europe occidentale. Ce même été 1970 est à l'origine de mes séjours en Roumanie: à Prague, dans la superbe bibliothèque baroque du monastère de Strahov, j'ai pour la première fois entendu parler une langue manifestement romane mais dont les sonorités et le vocabulaire m'étaient jusqu'alors inconnus. Les explications données en français à un groupe de visiteurs par une guide tchèque étaient traduites dans leur langue par un jeune homme à qui la situation géopolitique de

l'endroit m'a conduit à lui demander s'il était Roumain. C'est ainsi que j'ai noué connaissance avec le professeur Mircea Reagnala qui à trois reprises dans les années suivantes m'a fait l'amitié de m'accompagner à travers son pays: principalement en Bucovine méridionale, dans le Maramures, en Transylvanie, dans le delta du Danube et, bien sûr, à Bucarest.

*

Mes plus fortes impressions de voyage m'ont été offertes par les campagnes roumaines. Pour un familier des villages du Massif central français vidés par un siècle d'exode rural et désertés par une grande partie de leur jeunesse, les villages roumains sont apparus en 1973 comme des endroits peuplés, très vivants, sans déséquilibre des générations: les enfants y étaient nombreux.

La persistance d'un art populaire riche, coloré et très vivace fut l'une des découvertes de mon premier voyage. A Putna, en Bucovine, une vieille dame rencontrée dans une rue du village nous a conduit chez elle pour nous montrer sa production: c'était une artiste populaire. J'ignorais alors la tradition des oeufs de Pâques décorés que j'ai retrouvée plus tard en Moravie. En plus de vêtements traditionnels j'ai admiré ses broderies, la variété de leurs motifs géométriques, la vivacité de leurs couleurs. Curieusement, notre visite fut prolongée par l'arrivée d'un couple de Français qui apportaient à la fille de notre hôtesse, elle-même mère de famille, un ensemble de vêtements d'enfants, usagés, en textiles synthétiques, dont les plus appréciés – mais seulement ceux-ci – furent en partie échangés contre des articles traditionnels. Qui était gagnant, qui était perdant à ce troc?

Qu'un objet des plus ordinaires, comme par exemple une cuillère en bois, ne puisse exister sans contenir un élément décoratif, sans être lui-même décoration, montrait de façon éloquente ce qui a été perdu avec la fabrication en série.

Parmi mes autres rencontres avec l'art populaire des campagnes roumaines il y a eu, entre autres, les icônes sur verre du Maramures, l'inoubliable cimetière gai de Sapanta avec la seconde vie qu'il offre aux défunts. La visite à Bucarest du très instructif Musée du village avait constitué une utile introduction au voyage.

L'univers rural de régions telles que la Bucovine ou le Maramures m'est apparu comme un conservatoire de savoirs-faire très anciens – si ce n'est antiques. C'est ainsi qu'à Bogdan Voda j'ai vu pour la seule fois de ma vie une paysanne filer la laine avec une quenouille.

L'autre grand souvenir que je conserve des campagnes roumaines est celui d 'un bien immatériel: la pratique maintenue vivante de l'antique

tradition d'hospitalité. En 1973, lors de mon premier séjour, la même histoire s'est répétée plusieurs fois: une rencontre faite dans l'autobus ou le train, la conversation qui s'engage et bientôt la personne rencontrée nous propose de faire étape chez elle. Nous partageons le dîner de nos hôtes, discutons, puis, au moment d'aller dormir, ils nous cèdent leur chambre – parfois la seule de la maison – et vont passer la nuit dans une pièce voisine. Le lendemain matin, parfois, nous nous apercevons qu'ils ont dormi dans des conditions rudimentaires et certainement peu reposantes. Il en fut ainsi à Ieud, dans le Maramures, où nous avons été hébergés chez un meunier, sa femme et leurs sept filles. La mamaliga servie au dîner était si abondante que nous n'avons pu la finir.

Trois ans plus tard, pendant les préparatifs d'un second séjour, j'ai appris qu'une loi récente interdisait aux Roumains d'héberger chez eux des étrangers, obligeant ces derniers à loger à l'hôtel. Le régime de l'époque n'avait pas hésité à s'en prendre à une tradition généreuse pour «grapiller» quelques devises de plus.

*

Ayant appris à l'Université que le Maramures était un isolat j'étais donc curieux de me rendre sur le terrain. Un soir d'août 1973, en descendant de l'autobus qui nous avait amené à Ieud, j'ai eu pendant quelques instants l'impression de me trouver fort loin de l'Europe qui m'était familière. Une foule d'enfants courant et criant sous les frondaisons semblait indiquer que la transition démographique était loin d'être achevée dans ce village. Les maisons étaient en bois, tout comme l'église. On croisait des petits cochons noirs. Un enfant baignait sa vache dans la rivière. Il n'y avait pas l'électricité: au moulin où nous avons fait étape on s'éclairait avec des lampes à huile.

En même temps, à côté des marques d'archaïsme, il était perceptible qu'il n'y avait dans la vie de ce village rien de figé et que, là comme ailleurs, la modernisation était en marche. La mère de notre hôte – le meunier aux sept filles – nous raconta que, trois ou quatre décennies plus tôt, elle aussi avait eu sept enfants mais qu'un seul, le meunier, avait survécu. Les six autres étaient morts en bas âge, emportés les uns après les autres par la maladie. Elle en décrivait les symptômes, chaque fois les mêmes semblait-il, et disait le sentiment d'impuissance qui avait été le sien face à un mal qu'elle ne pouvait pas même nommer puisqu'il n'y avait alors aucun médecin au village ni dans les proches environs. A l'inverse, les sept filles de notre meunier avaient toutes survécu et paraissaient en bonne santé: la plus jeune était encore un nourrisson et les plus âgées fréquentaient l'école du village.

*

Il y a une autre réalité pour laquelle le voyage a permis à mes connaissances livresques de prendre quelques couleurs: c'est la cohabitation de nationalités différentes dans un même pays et les frictions qui peuvent en découler. Très sûre d'elle, une Hongroise de Transylvanie nous dit à propos des habitants du Maramures: «Ces gens-là n'ont pas notre culture». Dans un restaurant de Cluj, nos voisins de table roumains nous racontent des anecdotes dans lesquelles les Hongrois n'ont jamais le beau rôle. A la terrasse d'un café de Sibiu, un vieil Allemand feint d'ignorer la présence de mon ami roumain et me propose, dans un bon français, de me guider à travers la ville. Je le remercie en lui disant que je viens de terminer la visite de Sibiu. D'un ton sec, il me dit:«Cette ville ne s'appelle pas Sibiu, elle s'appelle Hermannstad!». Puis, retrouvant son calme, il me demande:«Et où allez-vous maintenant?» – «Je vais à Brasov». De nouveau, mon interlocuteur s'emporte: «Cette ville ne s'appelle pas Brasov. Elle s'appelle Kronstad!»

Au Musée d'Histoire de Bucarest, en 1976, la lecture de la liste des nationalités vivant en Roumanie m'a quelque peu surpris: d'une longueur pour moi inattendue, elle s'achevait pourtant par des points de suspension qui lui conféraient un caractère incomplet et – ceci expliquant peut-être cela?– les Tsiganes n'y figuraient pas alors qu'à Bucarest même ils étaient la minorité la plus visible (j'ai appris par la suite qu'ils étaient considérés comme étant de nationalité roumaine: mais pourquoi ces points de suspension?)

*

Que pouvait apprendre du régime de la «Roumanie socialiste» un voyageur qui n'y effectuait que de brefs séjours? Le spectacle de la rue, par exemple, pouvait-il en révéler certains traits? En comparant ce que je voyais en Roumanie avec mes impressions de la Tchécoslovaquie normalisée de la même époque, il m'a semblé que les slogans politiques y envahissaient moins l'espace public et étaient peu variés (toujours les trois ou quatre mêmes glorifiant le parti communiste, son comité central ou la république socialiste): de plus, je n' en ai jamais vu exalter une quelconque amitié avec l'Union soviétique. Chaque jour (plus nettement, me semble-t-il, à partir de 1976), sur les présentoirs des kiosques à journaux, les gros titres à la «une» des quotidiens vantaient la politique du «Conducator». Grâce aux rencontres faites, il était possible d'acquérir une connaissance moins superficielle du régime. Ainsi, j'ai vite compris que détenir la carte

de membre du parti communiste roumain était moins une question de conviction que le moyen de faire normalement carrière et que, dans l'espace public, le double discours était la règle. Prudence et méfiance guidaient les relations hors du cercle des intimes. Particulièrement peut-être chez les générations qui avaient connu les débuts du régime. Un soir d'août 1979, j'ai été hébergé par une ancienne victime de la terreur politique (la loi, je le rappelle, interdisait alors aux particuliers l'hébergement des étrangers et mon hôte avait pour voisin d'immeuble un officier de la «Securitate»). Arrêté et condamné à deux reprises pour raison politique, cet homme avait, entre 1950 et 1962, passé au total dix années de sa vie en prison. Il m'avertit que chacune de ses nuits depuis lors était traversée par des cauchemars qui le ramenaient au temps des geôles staliniennes. Les cris déchirants qu'il a poussés cette nuit-là dans son sommeil restent pour moi la trace ineffaçable de l'un des désastres du XXe siècle.

*

La Roumanie des années 1970 bénéficiait à l'étranger d'une image favorable: sa volonté d'indépendance éveillait la sympathie et avait même été saluée par le général de Gaulle dès 1968 lors de sa visite officielle à Bucarest. Je me souviens aussi de la fierté d'un villageois des environs de la capitale qui me présentait son intérieur: «Vous pourrez dire chez vous qu'on vit bien en Roumanie». C'est cette Roumanie-là que j'ai rencontrée, avec ses contrastes. C'était avant les difficiles années 1980, la dérive tyrannique du régime, la pénurie alimentaire et énergétique. Je ne suis pas revenu dans ce pays pendant cette période ni après 1989. Mon témoignage ne peut donc porter que sur une époque révolue mais je veux croire que la meilleure part de la Roumanie de mes souvenirs est restée vivante.

The contributions of the Aromanian scholars to the elaboration and the printing of old Romanian books

MARIA PARIZA
University "Ovidiu" – Constanta

The world of books and printing gathers up many aspects of great interest regarding the spiritual relations between nations. The study of relations across time and space, through books, has lead most many times to revelations about historical data and truths of great importance to many domains.

The history of Romanian books and printing is very meaningful from this point of view, especially regarding the interromanian bonds which were established through ages long before the creation of the Romanian state. The Vlachs from the South of Danube were also a part of this intellectual process. The study of Romanian books history, from this point of view, reveals aspects that are most surprising regarding the period and what sort of relations the scholars from the north and the south of Danube established between them.

We started investigating the epoch of calligraphers and miniature writers (epoch which was attested in Wallachia at the beginning of the 15th Century as a way of writing) up to the year 1830 which is the conventional superior limit of the old Romanian book.

Our primary sources for this study were the national records of the Romanian Academy Library, *The catalogue of the Romanian manuscripts*[1]

[1] *The catalogue of Romanian manuscripts* /written by Ioan Bianu; I. Caracaş, 1907, tom. I, Bucharest: Socec; 1913, tom II; 1931, tom III, de Ion Bianu; George Nicolaiasa, Craiova: Scrisul românesc; 1967, tom IV, de Gabriel Ştrempel, Florică Moisil, L. Stoianovici, Bucureşti: Academiei Printing.

and *The old Romanian bibliography: 1508-1830*[2]. These sources offer us complete data for the study of the history of printing and Romanian book and gather all books published in the country, outside the country, books written in Romanian or written by Romanians in other languages.

The most difficult task when dealing with this subject was to establish the origins of some scholars from the South of Danube, acknowledged up to the 18th century, period which was characterized by important settlings of the south-danubian Vlachs into Romanian land. During the centuries, along with the Greeks, Bulgarians, Serbians, the Balkans Vlachs also settled on the left bank of the Danube river as isolated individuals.[3] Usually, it is difficult to determine a real frame regarding the presence of the Balkans Vlachs in other areas. It happens so because the Vlachs are sometimes confused with the Greeks, this confusion appears only in the territories where the Aromanians emigrated and lived together with Greek emigrants as individuals or in small communities. This confusion was not deliberate, and rather explicable as the Aromanians and the Greeks shared the same orthodox religion, and also because the Aromanians used the Greek language in churches and schools, in commercial affairs and their correspondence.

In order to create an objective reconstruction, the majority of modern and contemporary researchers have started a thorough investigation of the settlements from which these "Greeks" came from keeping in mind the fact that the Greeks and Vlachs never lived together in native settlements.

Such reconstitutions were made by historian Nicolae Iorga and also by important figures in the history of the Romanian book like monk Nicodim of Tismana the founder of monastic life in Wallachia, who came there during the reign of Vladislav Vlaicu with the purpose of consolidating the Orthodox Church.

We know about Nicodim that he was born in the south of Danube in Prilep, Macedonia around the year 1305 from a Macedonian father and a Serbian mother.[4] Nicolae Iorga explains his origins:

---

[2] *The old Romanian bibliography: 1508-1830*, de Ioan Bianu, Nerva Hodoş, Dan Simonescu 1898, vol. I, 1508-1716, Bucureşti; 1910, vol. II, 1716-1808, Bucharest; 1912-1936, vol. III, 1809-1830, Bucharest (continued by Dan Simonescu); 1944, vol. 4. Adăugiri şi completări, Bucureşti. (The Library of the Romanian Academy).

[3] Murnu, George 1984, *Studii istorice privitoare la trecutul românilor de peste Dunăre*, Bucureşti; Tanaşoca, Şerban 2002, *Balcanologi şi bizantinişti români*, Bucureşti, 20-24, 121-124 ş.a.

[4] Bogdan Petriceicu Hasdeu, Al. Piru, Dan Simonescu, I. Arginteanu etc. also wrote about the life of Monk Nicodim.

"Nicodim was born in Macedonia, near Prilep, a village inhabited by many Aromanians and because Nicodim was half 'Greek' half 'Slav' – he was more hierarchically dependent to the Orthodox Church than to his country – visiting the mountain of Athos he was drawn to our country, not only by the perils of the nearby Turkish dominion but maybe by some race connections. [5]

Ion Arginteanu, another historian preoccupied with the study of Balkanian Vlachs, stated that Nicodim was Vlach by origin, bringing as a strong convincing reason the fact that the village Prilep in Macedonia was Nicodim's place of birth, where" there never lived Greeks but the Romanians called themselves Greeks".[6]

Other investigations made by the historian support these assumptions. In his work "The history of Romanians told by travelers" (1981, Bucharest: Eminescu Printing, 82), Nicolae Iorga who was studying the regions of Orhida and Prilep, states that in the year 1340, these two regions made up a principality during the reign of Stephan Duşan, principality that was ruled a Vlach named Balica and that declared itself independent after the death of Stephan Duşan. Vlachs were also mentioned in a charter given to the church of "Saints Michael and Gabriel" from Prinzren, by Stephan Dusan in 1348.

This information regarding Nicodim's place of birth was confuted by Serbian historians who claimed that Prilep is actually a village near Kosovo, 5 km from the Visoki Dechani, built by Ştefan Duşan, the main church of Dechani monastery which is today a UNESCO World Heritage Site and the Ipek Patriarchate.[7]

The arguments concerning this matter are much more well better researched today, but they do not change the hypothesis regarding Nicodim's vlachian origin. Most of the Serbian and Romanian historic documents connect Nicodim with cneaz Lazăr from the Duşanilor family.

In his *History of the Romanian Orthodox Church* (1980, volume 1, Bucharest, 288), *Father Mircea Păcurariu*, Ph.D claimes that "He was of romanian origin, from the south of Danube, kindred to the Serbian despot Lazarus and to the Romanian ruler Nicolae Alexandru Basarab".

Being a scholar, hesychast and theologist, Nicodim was in correspondence with many theologists. From his correspondences the

[5] Iorga, Nicolae 1937, *Histoire des Roumains et de la romanit orientale*, Bucharest: Imprimerie d'Etat, 80.

[6] Arginteanu, I. 1904, *Istoria românilor macedoneni din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre*, Bucharest, 23.

[7] See also: www.manastireatismana.ro/2006/prilep.htm

answers received from Eftimie, the Patriarchate of Tarnovo (1375) are the only ones remaining having as subject dogmatical matters. Grigorie Ţamblac (cca. 1367, Tîrnovo – 1419, Kiev), Eftimie's apprentice, says that he was a Vlach from somewhere near Adrianople.[8]

Nicodim introduces the art of copying old texts, after the rules of the Holy Mountain (Mount Athos). He himself did the calligraphy and the miniature of a Four Gospels on parchment, *Tetraevangelion* in ecclesiastical Slavic language – the oldest book dated in Wallachia. He also did the calligraphy for *The Slavonic Evangelion* in 1403-1404 the oldest book bounded in gilded silver which is preserved at the "National Musem of History" in Bucharest.[9]

Another reconstituation which has as argument his place of birth, was made about Meletie the Macedoanian, the first monk typographist brought in Greater Wallachia by Materi Barasarab Voievode to set up a typography at the Govora Monastery in Vâlcea in the year 1643. He entered Zografu Monastery in the Holy Mountain; he studies at Kiev where he buys his printing press[10]. Acording to N.Iorga[11] and Ioan Neniţescu [12], Moloviţa (Mulovişte) in Macedonia, the birthplace of Meletie, was inhabited only by Vlachs at the end of the 16th century.

The *Charter of Matei Basarab Voivode* from the 6th of January 1634 is reproduced in the "The old Romanian Bibliography", given to the Govora Monastery on occasion of its typography inauguration, charter which tells us about his appointment as Father Superior of the monastery. In the *Psalter of Govora* from 1637 by the order of Matei Basarab Voievode it is stated that "we have printed this book which is called a Psalter together with one of our youngest monks, Meletie the Macedonian the hegumen of Govora Monastery…"

---

8 *The history of Romanian Literature*, 1970, Vol. 1, Bucharest: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 257.

9 *Ibidem*; Simonescu, Dan, Buluţă, Gheorghe 1981, *Pagini din istoria cărţii româneşi*, Bucharest: Ion Creangă, 16.

10 They studied the life and work of printer: Dan Simonescu 1938, in the works *The literary and cultural life of Campulung Monastery, 1926 and The cultural beginnings of Matei Basarab*. In: *The Romanian Orhtodox Church,* LVI, nr. 11-12, 866-880 and Gheorghe Ionescu 1971, *Mănăstirea Govora şi ecumenia lui Meletie Macedoneanul*, In: Buletinul. Monumentelor. Istorice, XL, nr. 2, 20-32. See also *Dicţionarul teologilor români,* 1996, Bucureşti, 257.

11 Iorga, Nicolae 1919, *The history of Romanians from the Balkan Peninsula*: (Albania, Macedonia, Epir, Tesalia etc.), Bucharest: *Cultura Neamului Românesc*.

12 Neniţescu, Ioan 1895, *De la Românii din Turcia europeană: studiu etnic şi statistic asupra aromânilor*, Bucharest: *Institutul de Arte grafice Carol Gobl*, 32.

Other works belonging to this monk are: *The slavonic Book of Hours* from 1638, *The small code of laws* (1640-1641), and the *Evanghelia cu învăţătură* (1642).

These examples can be numerous, taking into account the criteria mentioned above. A series of names, such as like that of the book reviewer Mihail Macri from Ianina, whose name was mentioned around 1690, or the one of Hristofor Emborocomitu from Ianina, mentioned around 1728.

It is believed that the metropolitan bishop Dosoftei who has a great scholar, poet and translator and had important contributions to the develpoment of the romanian book was of aromanian origin. In this particular case, the thorough research of romanian filologists Sextil Puşcariu, Al. Piru, Şt. Ciobanu[13], brought to light a series of testimonies from that age regarding his aromanian origin.

According to Al. Piru[14], "Dosoftei, our first poet, by his laic name Dimitrie Barila, was the son of Leontari, an Aromanian merchant and of Misira. In Lemberg, he had a relative, Chriac Papară, a native of Ianina, who was a guardian of "The Orthodox Fellowship" school. It is believed that to this school, were they would teach classical rhetoric and poetry in Latin, Greek, Slavonic and Polish, went Dosoftei, born in 1624. "

The theory of his Aromanian descent is based on the fact that the metropolitan bishop requested the protection of the Patriarchate Ioachim of Moscow for his relative from his mother's line, *Kiriak Papară*, of Lvov, who was persecuted by the bishop Iosif Şumleanski, this family being of Aromanian descent.

Another interesting demonstration that supports this theory is made by literarly historian D. Găzdaru, who uses as starting point the "poet's mother language" in comparison to the Romanian language.

In his career, Dosoftei has made himself remarked through his systematic activity of translating and printing of religious books in Romanian language, which helped to strengthen the national spirit. Having a well known and talked about activity we will only mention two of this most important works: *Psaltirea… pe versuri tocmită*" (1673) and "*Viiaţa şi petrecerea sfinţilor*, in 4 volumes (Iaşi, 1682-1686).

Starting with the 13th century the presence of Aromanians in Romanian land bears different meanings. Beginning with this period starts a series movement of elites from the Aromanians into the Balkan and European culture, movements determined by political instability and, rarely, by personal choice.

---

[13] The *Dictionary of Romanian Literature from its origins until 1900.* 1974. Bucharest: Editura Academiei Republicii Socialiste România.

[14] *Istoria literaturii române*, vol. I, 406; See also *Magazin istoric*, nr. 8, 1975.

Important aromanian colonies emigrate to the Habsburgic Empire and to Romanian provinces due tot the fact that the Balkan Peninsula was no longer safe for trading and development in general, due to the clashes between christians and muslims. The destruction of Moscopole[15] due to these kind of clashes was the the for the aromanian migration in this century.

A series of printings from the 13th century which were issued in Viena or the capital city of Hungary are related to the names of some scholars or aromanian families through the mastery of the printing or the elaboration and consistent material support.

These printings can also be found in the romanian national archives reason for which we mention them in this study. In 1910, when the monumental work "The Bibliography of old romanian books"(volume 2, with the help of the Romanian Academy) was being edited, the national issue of the Aromanians was now a matter of the Romanian state and important intellectuals from the north and south of Danube were coming together to achieve this goal.

From the 18th the century we can mention three aromanian writers and their works, which are considered to be the first aromanian works, for aromanians, published abroad: Theodor Cavalioti with his work *Protopiria* (in Romanian, *The first lesson*, Venice, 1770), Daniil Moscopoleanul with *Învăţătura introducătoare* (*Introductive lesson*) (Venice, 1794) and Constantin Ucuta with *Noua Pedagogie* or *Abecedar uşor* (*The easy ABC*) (Vienna, 1797).

The writings of Cavalioti and Daniil are considered to be "the most important sources for the study of aromanian language from the 18th century".[16] These writers and true poliglots are also known as moscopoleni because they developed in the city of Moscopole, the cradle of the aromanian culture in the illuminist era. The writings mentioned above were known to the scientific world in Romania as soon as they were printed by Pericle Papahagi in one volume in 1909.[17]

The brothers printers Marchides and Ghiorghi Pul'iu, born in Seacişta (Pind) excelled in the art of printing at the end of the 18th the century. From their printing house "many novels and books on revolutions would

15 Papacostea, Victor 1983, *Civilizaţie românească şi civilizaţie balcanică*, Bucharest, 358-363.

16 Bardu, Nistor 2004, *Limba scrierilor aromâneşti de la sfârşitul secolului al XVIII-lea* (Cavalioti, Daniil, Ucuta), Constanţa: Ovidius University Press.

17 Papahagi, Pericle 1909, *Scriitori aromîni în secolul al XVIII-lea* (Cavalioti, Ucuta, Daniil), Bucureşti.

make it to Principalities and to Macedonia."[18]. The first Serbian grammar books were also edited here[19], and the vlach Riga Fereu of Veleştin, the promoter of the Greek revolution used to print his proclamations and revolutionary songs (for example The perennial hymn), which led to the exile of the brothers to states of the monarchy at the intervention of the ottoman authorities and their printing house was closed in 1798.

Here were printed a series of works which make up the beginning of the Romanian medical literature such as those belonging to the Darvari family native of Clisura family which had a lot of doctors and philosophers that were also editing books.

Nicolae Darvari, a well known scholar, published several works with different subjects: history, geography, pedagogy, philosophy, etc. The most important are: *The universal history in short*, in two volumes, printed in Vienna between 1817-1818, which had on its title page the mention "at the expenses of brothers Ioan and Marcu Darvari; "Mai nainte gătire spre cunoştiinţa de Dumnezeu" in 1818, in Buda, translated by Iancu Nicolae Moldoveanu and "*Greek book of fine cookery*, Bucharest, 1827, printed "for the third time" "being necessary for those whose start learning Greek language".

Another member of this family is Constantin I. Darvari – well known doctor, the author of a remarkable scientific work with medical profile dating from 1785. He was also a supporter of the printing of a book called *The door to repentance* (1812), a significant book which facilitated many interromanian relations. The work appeared in Braşov, "with the blessing and the help of metropolitan bishop Dosithei, on the expenses of Constantin Ioan Boghici "for the benefit of the orthodox Christians", it was translated and blessed by monk Rafael from Neamt monastery. Besides metropolitan bishop and C.I. Darvari, bishops from Buzău and Argeş, members of Brîncoveanu, Golescu, Văcărescu etc helped with the printing of the book.

Dimitrie Darvari known as author of philosophical handbooks, published the first medical scientific paper belonging to a Romanian, his doctor's degree paper and George Darvari will help support the printing of *Omul de lume* in Romanian language.

The Caracaş Family also helped at the printing and elaboration of the old romanian book through its members Dimitrie and Constantin Caracaş.

Doctor Dimitrie Caracaş, the headmaster of Pantelimon Hospital (founded in 1735) is the author of a important and rare book *Medical poems*

[18] Hâciu, Anastase 1936, *Aromânii: Comerţ: Industrie: Arte: Civilizaţie*, Focşani: Tipografia Cartea Putnei.

[19] Papahagi, Pericle, *op. cit*., 49.

published in Greek and Latin in Vienna in 1795, and his son Constantin Caracaş, who helped raised funds for the foundation of a well known hospital – Filantropia Hospital, has also supported financially the publishing of some important books. Among these books we can mention the famous *Caragea Law* published in 1818, his name being mentioned in the title page. In the introduction of a *Pentecostarian* printed in Bucharest 1820, at the printing house "late Mavrogheni's waterpump" the first name metioned among the sponspors of the printing house is that of Constantin Caracaş. C. Caracaş "doctor in medicine and philosophy" is known for his prestigious scientific paper "The topography of Wallachia with anthropological observations regarding the health and diseases of its inhabitants" that was published in 1830 and is an important historical source.

Beginning with the 19th century we can observe the remarkable contributions of authors who belonged to the Aromanian colonies in Hungary to the evolution of Romanian printed works. The biggest colony is the one from Budapest from which descended the Şaguna, Gojdu, Sina families etc.[20] Across Transylvania, the Aromanian colonies of merchants have settled mostly in the so called "Greek companies" Sibiu, Oradea, Beiuş, Lugoj, Banat etc. They were not immediately acknowledged by the Romanians. At first, these refugees set up communities and orthodox churches together with the Greeks. Being aware of the illuminist trend, the Aromanian colonies from the Diaspora observe the national awakening of different nations. In the capital city of Hungary, being in contact with the illuminists of the "Ardeleană School", "they felt very different from the Greeks), whose language they used in business relations and considered it their mother language along with the dialect which they learned growing up in the mountains", remarked Nicolae Iorga[21], in one of his studies about commerce during that age.

Being able to speak their native dialect in this cultural environment will lead to the nostalgia of identity which will stir up the desire to stand out from the milieu of the post-Byzantine Hellenism. This impulse was first manifested religiously. In the capital of Hungary the dispute between the Greeks and the Macedo-romanians was so intense that in the year 1802 a Romanian priest was appointed in their churches.

Another testimony of their desire to stand out in the cultural life is the so-called "Literally Saloon" from Pesta belonging to *Atanasie Grabovschi* (his name indicates his place of birth Grabova, in Albania), who was the

---

[20] Hâciu, Anastasie, *op. cit*., 295.

[21] Iorga, N.*, Câteva ştiri despre comerţul nostru în veacurile al XVI-lea şi al XVIII-lea.* In, *Analele Academiei Române,* 1914-1915, Sec. Istorie, seria II, tom 37, 305.

uncle of the next metropolitan bishop *Andrei Şaguna*, who used to gather in his home students and intellectuals from Ardeal, Banat and Muntenia to read and discuss Romanian books, commenting upon national and political issues.[22] Atanasie Grabovschi just like his brother Constantin has supported financially the printing of books and the Romanian church. This explains the fact that a series of published books from the 20th century are dedicated to him: "Versuri celui de bun neam născutului domnului Atanasie Gabrovski" by Naum Petrovici, Buda, University Printing, 1816[23]; *Short appendix to the history of Petru Maior* by A.G. Theodor Aron, published in 1828 or *Simbolul plinilor de bucurie simţiri* (1829), where it is mentioned that Atanasie Gabrovschi "was filled with the desire to strengthen the culture of the Romanian people".

Under the influence of the historical and philological trend that was flourishing in Transylvania at the end of the 18th century and the beginning of the 19th century, along with Samuil Micu, Gheorghe Şincai and Petru Maior, the Aromanians in Hungary have a strong desire to write in their mother's tongue. This lead to "the appearance of the first works that give a new shape to their maternal language, in respect to the Romanian traditions."

Gheorghe Constantin Roja[24] is the first Aromanian who tries to unite the Aromanian and Romanian dialects in his paper "Măiestria ghiovăsirii româneşti. Cu Litere Latineşti care sunt literele Românilor ceale vechi: Spre Polirea a toată Ghinta Românească ceii din coace şi ceii din acolo de Dunăre/Lucrată de Gheorghe Constantin Roja, Cetăţeanul Academicesc, şi Candidatul Clinicesc Doftor în Spitalul Universităţii Ungureşti din Pesta…". published in Buda in 1809, at Crăiasca the Printing House of the Hungarian University. C. Roja is the author of many works such as: "Study about the romanians or the so called Vlachs who live on the other side of Danube" published in German in 1808 in which he talks about the

[22] Atanasie Gabrovschi (he got the ending of his name in Poland where he was a wine merchant) took care of his nephew's Andrei Şaguna who was a cultural and political figure, first metropolitan bishop of Romanian orthodox people from Romania and Hungary. See also: Capidan, Theodor 1943, *Macedo-romanians*: Ethnography, history, language, Bucharest: Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 215; Diamandi, Sterie 1940, *Oameni şi aspecte din istoria aromânilor*, Bucharest: Cugetarea, 150-213.

[23] The *Dictionary of Romanian Literature from its origins until 1900.* 1974. Bucharest: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 678.

[24] Working as doctor, he was born in Bitolia in 1786 and finished his studies in Timisoara where he lived as a child and in Pesta also. Vezi şi: Capidan, Theodor 1932, *Aromanians*, Bucureşti, 67; Saramandu, Nicolae 1998, *The Romanian Diaspora in Austria-Hungary at the beginning of the XIXth Century*. In: *Caleidoscop aromân*, vol. I, Bucharest: Editura Fundaţiei Culturale Aromâne „Dimândarea părintească", 321-328.

Romanization of the Thrachian people, about their medieval history and offers information about Moscople during the XVIII[th] Century. The books ends with a two page list which contains hundreds of names who are in favour of publishing the book. The book is of great importance not only for the ideas that it contains but also for the fact that is was quite widespread. The ones enumerated in the subscription list bought by themselves 637 copies of the book, and some of these copies made it to Macedonia.

The renovation movement that influenced all Romanians was also encouraged by the new literary products of Romanians from Vienna. In 1813 appears in Viena the first *Aromanian or macedo-vlachian grammar* written by Mihail G. Boiagi in Greek and German. The examples and illustrations from the book are in Aromanian language written in Latin alphabet.[25] His work is a response to Neofit Duca and other Greek intellectuals who wanted to make the Greek language the official language of orthodox nations. This explains the fact why the Greek Patriach would call down curses on the author and everyone who would believe “this heretic who stands against the language in which God speaks”, and was for the destruction of the book.

Later on, his fellow colleagues, such as D. Bolintineanu would call this intellectual contribution “A fine monument of the Romanians that descent from Aurelian” and linguist Theodor Capidan would say that it is “the most complete work that could have been made during that period”.[26]

From the Macedonian colony in Budapest, Zaharia Carcalechi[27] and his contributor, Emanuil Gojdu, will stand out and will play an important in the annals of the Romanian culture. Both of them will be known for their desire to strengthen the bonds between Romanians all over the world, the first one through his craftsmanship and the second one through his patronage of culture.

[25] M. Boiagi comes from a family native of Moscopola, who later settled in Buda where the author was born in 1780. When the book was published, he was a teaching Greek at the National School of the Catholic School in Vienna, where he remained after expulsion. This manual was dedicated to an Aromanian who move to Vienna, the noble man Demeter Nicolaus von Nitta. See also: Payfuss, Max Demeter 1994, *Chestiunea aromânească*, Bucharest: Editura enciclopedică, 28.

[26] Capidan, Th., *op. cit*., 78.

[27] Records refering to his biography show us his date of birth, 1784 in Brasov as son of Gheorghe C. Carcalechi, who was an Aromanian merchant and Maria Ciurcu, cousin of phylologist D. Eustatievici, as well of Aromanian origin. In the registry of the Macedo-romanian Church in Budapest, we can find the following record, written in Greek: „1812. 16. Septemvrie s-a cununat Zaharia Karkaleki din Bressovo în l-a căsătorie cu fecioara Anastasia Pafke prin preotul Teodor Georgevici”.

The name of Zaharia Carcalechi "…the editor of Crăeştii and other major printing houses in Buda" is connected with the publishing in 1821 of the *Romanian Library* magazine, which is *the oldest literarily magazine published abroad* and which appeared due to the cultural trend started by the members of the "Şcoala Ardeleană" in 1780.

We find Ioan Lupaş's remark to be very interesting for making evident the interromanian connections from that age, in other terms, looking for a fellow brother with the help of books: "It's the ups and downs of life that made the capital of Hungary, the place where so many plans were made to put down the Romanian culture, be related with the names of literary magazine and Romanian literary works that had an important meaning and purpose when they were published."

If the place where these works were published is consider to be a "up and down of life", the fact that this ambitious project was conceived by macedoromanians who had in mind to publish a series of Romanian books with the purpose of offering a library "just like every great nation had and just like Crăiasca Library in Pesta" to Romanians all across the country, especially to Romanians in Muntenia and Moldova, was views as natural by the scholars of those times. Such a slow, quiet, mutual integration of the Aromanian factor, without any form of doubt is to be found in Transylvania which was under Habsburgic dominion. Until the appointment of the great metropolitan bishop Andrei Şaguna, who was born in this macedoromanian colony, there are a lot of other political, social, economical and cultural events which confirm this desire and which were recorded in the newspapers of those times and in other studies that were published before the second world war.

Zaharia Carcalechi was in charge with obtaining the publishing the manuscripts and also with the editing and with the introduction page to a series of translations. He was also responsible for the publishing of Dinicu Golescu's famous travel notes. He made calendars for peasants and townsmen. After the year 1830 his activity as a publicist and editor carried on prodigiously. Although his cultural background was not so wide, Zaharia Carcalechi made an impression through his pragmatic spirit which helped him carry on the efforts of the *Şcoala Ardeleană* to make a nation great through literary culture. He settles in Bucharest in 1834 and is appointed director of *Tipografia Satului* Printing House where he published *Cantor de avis şi comerţ* (1837) newspaper who later in 1843 would be called *Vestitorul român*, the first official news bulletin of Wallachia. In 1845 he receives the rank of "pitar" and in 1853 that of "serdar' becoming very well known for his ability to serve all authorities.

Emanuil Gojdu[28] (1802-1870), a name which we must honour, begins from 1830 to support financially the *Calendarul Românesc* newspaper and starting with 1832 he tries to help Romanian students who frequented his house and later on will create the famous *Emanuil Gojdu Foundation* who supported students from all over the country. Emanuil Gojdu's name is also found in *The Romanian Library* magazine (the 3rd part, 1830), along with a *Cuvântare de rugăciune* addressed to "the brilliant boyars of Wallachia and Moldavia" through which he wanted to challenge them to "a fiery patriotic desire for our language through the printing of books in our native language. This way, our nation will bloom and gain its place among other cultivated and thriving nations."

This intervention is due to the fact that he was an "everghet" (philanthropist); one cannot really talk about Emanuil Gojdu's carrer as a publicist; and will remain so in the memory of Romanian people.

While commenting upon the *Testament of Emanuil Godju*, published by Matei Voileanu in 1899, the writer and publicist Ilarie Chendi[29] (page 360) draws attention to the fact that "We must look for the testament of Emanuil Godju somewhere else and pass it on to the younger generation. The true testament of Godju lies in his speeches and publications, and in his letters from official and private archives. In all these lies buried a great treasure, which is more valuable than its equivalent in gold. The young generation must know the reasons that made the founder act this way. We can look at numbers in awe, but we cannot establish an emotional connection with the founder until we have established a psychological one".

This speech appeared in a lot of important Romanian newspapers from Transylvania. All these contributions that were brought to the Romanian prints in the capital of Hungary and later on in Transylvania by the two members of "The Romanian Library" are in deep connection with the cultural and patriotic spirit of the Macedo-romanian colony where the two of them were born.

When dealing with this subject, we cannot overlook the name of

[28] Son of a Aromanian merchant and of a woman from Bihor, Ana, Atanasie Popovici, also known as Gojdu was born in Oradea, in 1802. He studied Law at the University of Bratislava, graduating in 1824, and then moving to Budapest, where he would frequent the highest societies of Romanian and Hungarian intellectuals. See also: Diaconovici, Cornel 1900, *The Romanian Encyclopedia,* vol. II, Sibiu, 588; Lupaş, I. 1940, *Emanuil Gozsdu, His origin and work,* Bucharest 3; *Emanuil Gojdu* (1802-1870): Speeches held at the commemorative scientific, 1972.

[29] Chendi, Ilarie 1900, *The beginning of Romanian journalism*: (1789-1795), Orăştie: Minerva, 360.

scholar *Anton Pann*. A lot of studies about the life and work of the author of *Deşteaptă-te române* were written but concerning his origin nothing clear was stated. George Călinescu is the first who makes a statement regarding his Aromanian origin: ” The fact that he knew so well Romanian is a sign that he was Romanian (a true Vlach) or that he came here while still a child.”

The majority of the literary historians subscribe to the statements of George Călinescu, this theory being the closest to the truth. Anton Pann was born in 1796 in the small town of Silven, Bulgaria, from a brazier father and a Greek mother, Tomaida. His native town lies in the south part of the Balkans and was inhabited throughout the history by Aromanians. Even his name Antonie Pantoleon Petroveanu denotes that he was not of Bulgarian, Greek or Turkish origin. Historians N. Iorga, Al.T. Dumitrescu, Al Piru[30], also bring arguments to support this.

The facts that he came to the north of Danube in 1806, after his father Pandele Petroveanu passed away, he integrated rapidly in the Romanian society (in Chisinau where he lived a while with his mother and brother, then came to Bucharest in 1812 and left for Brasov in 1821) and that he travelled easily through many places, can be explained by his origin and then the fact that he worked in domains that required an advanced knowledge of Romanian (he was a singer in the church choir, student at a Psalter school, a printer, music professor and collector of folklore). All these are arguments which support the idea that Anton Pann was Aromanian.

His activity in the domain of books (editing and spreading of published books) took place from 1816 until his death in 1854. We will not dwell on his work as the majority of his writings were published after 1830, and as his work is already pretty well known (collections, versifications, remakings, original work). His work is one of the main sources for Romanian traditions and language. We can enumerate the following works: *Versuri muziceşti ce să cântă la naşterea mântuitorului nostru Is. Hs. şi în alte sărbători ale anului* (Bucharest, 1831 followed by other editions); *Poezii deosebite sau cântece de lume* (Selected poems or Society songs (Bucharest. 1831), *Fables and little stories* (volume 1, 2, Bucureşti, 1841); *Popular poems* (Bucharest. 1846), *Collection of Proverbs or the Legend of language* (Bucureşti, 1847), *Năzdrăvăniile lui Nastratin Hogea* (Bucureşti, 1853). Anton Pann deserves the eminescian epithet “son of Pepelea, wise as a proverb” epithet which makes him a part of the Romanian spirituality which he proudly represented, regardless of the geographic area in which he was born.

30 *The dictionary of Romanian Literature…,* 655-658.

Another significant fact for this subject is the relationship of Anton Pann and his Aromanian student Ştefanache Popescu, whom he teaches church music. There's a great resemblance between the life's and goals of those two great music teachers. They were both orphans and travelled the world a lot until they settled in Bucharest. Ştefanache Popescu is the first to have tried to make a transcription on musical notes of the psalm book and many others, including the composition for the Prohod which is sang even today on the Good Friday and it was composed in 1862 with the lyrics of Monk Macarie.

The investigation of the history of Romanian printing and book brings out a series of data and aspects that are not so well known, regarding the presence of Aromanians in the Romanian spiritual life. In the world of printing and books, the contributions of the scholars were important both creatively and substantially. Truly important are the actual connections, through books, of Romanians from the south and north of Danube which took place long before the first historiographic documents of Romanian Humanities in the 17th century, regarding the national identity of the Romanian people.

The Greek historiography about the Macedonian Romanians

APOSTOLOS PATELAKIS
Institute for Balkan Studies – Thessaloniki

The problem concerning the ethnogenesis of the Macedonian Romanians (Vlachs) of Greece has preoccupied over the last 150 years an impressive number of Greek historians, linguists and etnologists, each of them intending to contribute, in a way or another, to the solution of this complex problem. Today, as a result of this activity, exists a considerable number of books, studies and articles written in Greek, to which, unfortunately, the foreign researchers can not have access because, excepting a small number, they don't know the Hellenic language. Some articles were published in widely used languages, but the foreign historians could not have at their disposal a complete scientific work until 1986, when the highly reputed Institute for Balcanic Studies of Thessaloniki published, in French, the work of the Greek balkanologist Achilleas Lazarou *The Macedo-Romanian language and its connection with the Greek*.[1]

The history of the Vlachs is a fascinating one, of more than 2000 years. The Vlachs, ardent and fearless characters, has forged there own way in the Balkans, overcoming the difficulties created by the different empires and national states in this troubled area.

The early history of the Vlachs is very little known and that is the reason why there are different theories regarding their origin and language. The Vlachs appear in the history mentioned in written sources as a distinct group around the year AD 1000. The information about them, transmitted by Byzantin chroniclers, between the 10th and 15th centuries, are confused

[1] Achille G. Lazarou 1986, *L'Aroumain et ses rapports avec le grec (The Macedo-Romanian language and its relations with the Greek)*. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies.

and lead to different interpretations and speculations. Lacking a strong political structure, without an own church or a written culture, the Vlach society was until the end of the 18th century a prevailing oral one, a fact which explains the absence of direct testimonies concerning the image which the Vlachs had about their own identity.[2]

Along the centuries, the Hellenic Vlachs traversed a long and sinuous way to preserve their own identity, accepting some decisive influences from the Greeks among whom they lived and which whom they were predestinated to share a common history.

Starting from these introductory considerations, we will try to make a short incursion into the Hellenic historiography as far as the Vlachs on the territory of Greece are concerned, relying on our investigations effectuated in the main libraries and book-shops of Thessaloniki.

As a result of the documentation, we consider that 3 principal periods can be established, each of them with its characteristics, depending on the level of knowledge and research in the field of history, on the necessities imposed by the socio-political situation in the respective period, as well as on the evolution of the Macedo-Romanian problem in different times.

The first period includes a long interval, between 1800 and World War I. The second is the inter-war period and the third comprises the time which has elapsed since World War II.

The first period begins around the year 1880, when the Vlachs intellectuals, following an internal impulse, began writing about the Vlachs. The authors of these writings had understood the fact that these populations constituted a distinct group as compared to the mass of the Greek inhabitants and tried to give an explanation concerning the Vlachs'origin and language. In this period appear and become outlined the two theories referring to the origin of the Hellenic Vlachs, namely the autochtonist theory and the immigrationist one. The existence of two diametrically opposed theories will create a bitter dispute between the two camps, which explains the large number of the works dedicated to this theme.

The first historian who dealt with the origin of the Vlachs was Konstantinos Koumas (1777-1836), who published in Vienna, in 1832, a history in 12 volumes, in German, entitled *The history of the human deeds*. With reference to the Vlachs, the historian mentions that the autochthonous population of some regions underwent, in 600 years of Roman rule, a long process of Romanisation from which the Vlachs resulted, they were

[2] Manuela Dobre 2007, *The Romanians of the Balkan Peninsula in the works of the Byzantian historians of the 15th century*, in the Congress of the Romanian spirituality, 11th edition, 269.

therefore Romanised, bilingual Greeks.[3] This reference to the Vlachs was probably an answer to the affirmations made by Gheorghe Constantin Roja in 1808, in a work which had been published in Budapest (also in German). In his book he had considered the Greek Vlachs to be the brothers of the Romanians. Even if the work of Koumas did not receive the proper attention in Greece, because it had been written in German, it was he who laid the foundation of the autochthonous theory regarding the Vlachs'origin.

In the same period, the Vlach scholar Nikolaos Tzartzoulis, a professor at the Academy of Iaşi, mantained that the Macedonian Romanians were descendants of the ancient Greeks.[4]

In 1856, Panaiotis Aravantinos in his work *The Chronicle of Epirus* gives out the idea that in the 10th century a group of Dacs from the region Moesia left its native places and moved slowly southwards, settling down in the Pind Mountains and in Thessalia. He did not agree with those who affirmed that the Vlachs were Romanised Greeks.[5] This was the first work written by a Greek in which the immigrationist theory was sustained, but as the work contained many gaps and confusions, it did not enjoy a great audience.

The most passionate sustainer of the immigrationist theory was the doctor Nikolaos Georgiades (1830-1923), who in his work *Thessalia*, published in 1880, (translated later into German and French) mantained that the Vlachs had come from the northern part of the Balcanic Peninsula in the 11th century and had definitively settled down in the area of the Pind Mountains, where they were later Hellenised, preserving only their language.[6] A highly cultivated man, Georgiades, influenced a lot of Greek intellectuals of that epoch, who also embraced this theory. Among them was the archaeologist N. Giannoppoulos in 1891[7], the historian Konstantinos Vlytsakis in 1892[8] and others. In 1905 another work of Aravantinos was printed with the title "A Monography about the Kutso-Vlachs", which had been written in 1862, but it had not been possible to be published at that time.

In the other camp, will distinguish themselves, among others, the following personalities: the historian Spiros Papagheorghiou, in 1908[9],

---

3 *The Vlachs of Greek origin*, 2005, Athens, 40 (in Greek).

4 *Ibidem*, 53.

5 Antonis Koltsidas 1993, *The Vlachs of Greek origin*. 2nd edition, Thessaloniki, 35 (in Greek).

6 Collective. the quoted work, 31.

7 *Ibidem*, 32.

8 *Ibidem*, 33.

9 An. Koltsidas. *op.cit.*, 36.

with the work *The Kutso-Vlachs*, the topograph Mihail Hrisohoos with his very interesting work *The Vlachs and the Kutsovlachs* published in 1909[10], the professor Konstantinos Nikolaidis who draws up the first etymological dictionary of the Macedo-Romanian language in 1909[11] and Theodoros Kotsios, in 1909, with the work *The Vlachs Greeks or the Kutso-Vlachs*[12].

The Balkanic wars and the World War I put an end to this first period, which was characterised by the fact that it outlined the two different directions existing in the theories about the etnogenesis of the Vlachs. The works which had a greater influence on the public opinion as well as among the intellectuals were those of Georgiades in one of the directions and of Hrisohoos in the other one.

After World War I two works appeared, namely that of Epaminondas Farmakidis in 1926[13] and of Nikolaos Spiropoulos in 1932[14], both of them sustaining the immigrationist theory, but without bringing anything new in this direction.

In the opposite camp, the first who concerns himself with the Vlachs' origin is the historian Konstantinos Amantos, who after some hesitations at the beginning, publishes a study in the periodical *Makedonika*, followed by the article-title "The Vlachs" in The Great Enciclopedy Pirsos in 1934, affirming that the Vlachs in the Hellenic space are Romanised Greeks.[15]

The most prominent personality in the field of the Greek historiography in the interwar period was surely the historian Antonios Keramopoulos (1870-1961), professor at the University of Athens, who in 1939 publishes the work *What are the Kutso-Vlachs*. From the very beginning the author asks himself: "Why did not more scientists occupied themselves with this theme, because it concerns our national history and the origin of a great part of a population which lives together with us from immemorial times".(...) Keramopoulos sustains, based on previous Greek and foreign researches, that during the long Roman domination an ethnic mixage of the Greeks with the Romans took place, from which the Vlachs resulted, who speak a language of Latin origin.[16] This language was born mainly in the SE of Macedonia, in Western Tessalia and in Epir. This scientific work

[10] An. Koltsidas. the quoted work, 37.
[11] *Ibidem*, 38.
[12] Collective, *op.cit*., 34.
[13] *Ibidem*, 34.
[14] *Ibidem*.
[15] An. Koltsidas. *op.cit*., 36.
[16] An. Keramopoulos 1939, *What are the Kutso-Vlachs*. Athens; 2000 republished, Thessaloniki.

was the most important one in this field, which influenced very much the subsequent researches.

The interwar period is short and comprises few orks in this field, as Greece passed through a very difficult period after the Balkanic wars, the World War I and especially after the tragic Greek-Turk war between 1919-1922.

The profesor Keramopoulos remains, due to his work, as an important figure in the landscape of the Greek historiography between the two World Wars, who constituted a landmark and a scientific guide for the generations which followed him.

During World War II the Macedo-Romanian problem became more difficult, the population of Greece and even the authorities did not know exactly what was happening and how to react to the existence of the Macedonian Romanians.

At the time of the civil war in Greece (1946-1949) the lawyer and former Member of Parliament Lampros Katafigiotis sustained in a work in 1947, the following: "In the year 1078 a savage tribe of plunderers, which had no religion and was pagan, invaded Tessalia, where it remained. After destroying the towns of Tessalia and the settlements in the plain, the tribe withdrew and established itself definitively in the Pind region and at the foot of the Olympus Mountain. The members of the tribe mixed later with the native inhabitants, Grecizated, became Christians and preserved only their language, which resembles the Romanian language".[17] The author belongs therefore by his work to the series of those who shared the immigrationist theory.

Taking into consideration the situation created in Greece after World War II, the young diplomate and writer of Macedo-Romanian origin Evanghelos Averof (1910-1990), the future Minister of External Affairs of Greece, published in Athens, in 1948, a very interesting socio-political study entitled "The political aspect of the Kutso-Vlach question". The author presents in a concrete and simple manner the causes which led to the apparition and evolution of this serious problem, which endangered many times the Greek-Romanian relations. Averof mentions from the beginning that he wrote his work in order to inform the politicians, the diplomats and all those who were interested, because he had found, from his experience, that nothing was known about this difficult matter.[18]

[17] Collective. *op.cit.*, 34-36.

[18] Evanghelos AVEROF 1987, *The political aspect of the Kutso-Vlach question*, 2nd edition. Trikala.

The work, unique in its kind, was a great success, contributing in a large measure to determine the attitude of Greece with regard to this problem. The study was not officially translated in Romania, but the diplomate and poet Ion Brad referred to this work in his *memoires*, published under the title *Ambasador in Athens*.(...) His Excellency had read this study in French, at the library of the Ministry of External Affairs before taking over the function of ambassador of Romania in Athens in 1973, so that he was able to know very well the Hellenic standpoint towards this question.[19]

In the next years, new works, written by different authors followed too, more or less important, like those of Ntoros Pefanis in 1949, Nikolaos Fistas in 1962, Aris Poulianos in 1963, Tilemahos Katsougiannis in 1964, Georgeos Kolias in 1969, Apostolos Vakalopoulos in 1974, and Theodoros Sarantis in 1975. All these authors follow the line traced by Keramopoulos.

The great historian Apostolos Vakalopoulos writes in his monumental work *The History of the Neo-Hellenism* that in the 700 years of Roman sovereignity, a Romanization process occurred, especially in the montaineous and the contact areas. Further down Vakalopoulos maintains that in the 7th century, under the pressure of the Slav populations, some Latin speaking groups from the Balkans advanced as far as northern Greece. As the new-comers spoke the same language as the native inhabitants, their assimilation process took place much more faster. Later, in the frame of the Ottoman Empire, the fact that both the Vlachs in the Hellenic Space and the inhabitants of the Danubian areas spoke mutually related Neo-Latin dialects helped the Hellen Vlachs in their movements towards the rich Romanian Principalities.[20]

In 1976 the doctor's thesis of the Greek Romanist Achilleas Lazarou *The Macedo-Romanian language and its connections with the Greek*[21], was published. This is a complete work, containing a very rich and solid information, written in a language which is understandable for each reader. The work continues the traditions, began by Keramopoulos, concerning the Hellenic origin of Lazarou were accepted by the majority of the Greek specialists, as well as by the Greek officials, who had now in their hands as scientific book, with arguments which thy could present and on which they could rely. Even the foreign historians who knew Hellenic, except the Romanians, expressed their satisfaction and joy at the apparition of this

[19] Ion Brad 2001, *Ambassador in Athens*. Bucharest, 30.

[20] Apostolos Vakalopoulos 1974, *The history of the Neo-Hellenism*, 2nd edition, Thessaloniki, 34-40.

[21] Achilleas Lazarou 1986, *The Macedo-Romania language and its conection with the Greek*, 2nd edition. Athens.

work. Thus, the Austrian Max Demeter Peyfuss wrote to the author: "you have written the first scientific book in Greece about this language…".[22]

The recent years were characterised by the apparition of some new works created by Greek historians and linguists, among which we mention:

1976	– Antonis Koltsidas	– *The Greek speakers of the Vlach language*
1986	– Giorgios Exarhos	– *The Vlachs. Evidence of the life and language of a culture which is perishing*
1990	– N. Katsanis, N. Ntinas	– *The common grammatics of the Macedo-Romanian language*. The two linguists of Thessaloniki consider that the Macedo-Romanian language is an idiom, which resulted from the Balkanic Latin, in the same way as the Daco-Romanian, Megleno-Romanian and Istro-Romanian.
1993	– Achilleas Lazarou	– *The Balkans and the Vlachs*
1994	– Papathanasiou Iannis	– *The Vlachs'History*
1994	– Giorgios Exarhos	– *These are the Vlachs*
1996	– Achilleas Lazarou	– *The Vlachs of Greece and the E.U.*
1998	– Achilleas Anthemidis	– *The Vlachs of Greece*
2000-1	– Koukidis Asterios	– *Studies concerning the Vlachs*, 4 volumes
2001	– Giorgios Exarhos	– *The Greek Vlachs* (The Macedonian-Romanians), 2 volumes
2004	– Nikolaos Katsanis	– *The Vlachs of Greece*. Legends and preconceived ideas
2005	– A Collective	– *The Vlachs of Greece*. The book was printed by the Union of the Vlach Scientists who in the introduction mention that they want to inform the public opinion about who are the Vlachs in the reality.
2007	– Nikos Mertzos	– *The Armans. The Vlachs.* The jurnalist N. Mertzos, a specialist in the history of Macedonia, publishes a immense album with tens of photographs showing the life and the activity of the Vlachs. This is the biggest album dedicated to the Vlachs.[23]

[22] *Ibidem*. 30.
[23] Nikos Mertzos 2007, *The Armans. The Vlachs*. Thessaloniki.

Also in this period were reedited the works of some specialists, so as those of Lazarou in 1986, Averof in 1992, Koltsidas in 1993, Georgiades in 1995, after nearly a century and Keramopoulos in 2000.

It is interesting the fact that the first translations of some foreign specialists appear, too. Thus, in 2001 was published, in Greek, the first volume of Gustav Weigand'study *The Macedonian Romanians*, and in 2004 its second volume.[24]

The two volumes of G. Weigand were published by the Philological, Historical and Literary Society of Trikala for two reasons. Firstly, for the Greek readers to learn more about the Vlachs and secondly, because it had been found that a lot of people referred to this classical work, written in 1895, but without having read it in reality. The translation of the first volume was achieved by the professor Thede Kahl, who also had had the idea of translating this book.

In 2009 was published the Thede Kahl's work *About the identity of the Vlachs. An etno-cultural approach of a Balkanic reality*.[25] The study of the Austrian researcher was well received by the specialists and the Greek public, as the author made in it an objective presentation, without provoking and without playing the part of an omniscient.

The post-war period is divided into two sub-periods. The first period is comprised between 1948 and 1978, that is from Averof to Lazarou. The representatives of the two camps continue to write in the directions which were already previously established, without bringing significative contributions. Moreover, the majority of these works are written in Katharevusa, language of the administration, which is difficult to understand without a serious preparation. Today, all this books may be found only in libraries, excepting 2 or 3 which were republished.

The second period lasts since 1976 till now. In 1976 due to the publications of Achilleas Lazarou's book *The Macedo-Romanian language and its connections with the Greek*, the things changed radically. All the intellectuals agreed with the results of the study realised by Lazarou and in fact we can say that in broad outline, the dispute between the two camps ended, the majority accepting the autochthon theory. The works are written in the Demotic language, easy to understand, and thus, a larger number of readers has access to the results of the new researches in this field. Although over the last 30 years a lot of writings in this speciality have

[24] Gustav Weigand, *The Macedonian Romanians*. 2001, Vol. I; 2004, Vol. II, Thessaloniki.

[25] Thede Kahl 2009, *About the Vlachs identity. An etno-cultural approach of a Balkan reality*. Athens.

appeared, none of them brought anything sensational, which might have changed the things.

It must be mentioned that besides the numerous books, during this long interval of time hundreds of articles were written and published, in different periodicals in Greece and abroad about the occupations, habits, traditions, songs, dances, proverbs and other aspects of the Vlachs'traditional life.

In this short presentation we have enumerated only the most important moments of the Greek historiography referring to the Vlachs reaching to the following conclusions:

- The majority of the authors who were occupied with the Vlachs'history are of Macedo-Romanian origin and because of it and affective-emotional nuance may be felt many times in their works.
- Many works have not always a rigorously scientific character, as their authors are not professional historians or linguists. These authors write on their own initiative, hoping that they can also contribute, more or less, to the clarification of some aspects concerning the Vlachs'history and language.
- The perspective which we have today allows us to appreciate that despite the progress made by the Greek historiography in the post-war period there are still many question marks and many white spots regarding the history of the Vlachs and especially regarding the history and especially the language of the Vlachs.
- Few speciality works by Greek historians and linguists were translated into widely used languages, so the point of view of the Greek specialists is not well known abroad sufficiently, except for small number of scientists in each country.
- In Greece, in the frame of the faculties of history, there is not any department of Balkanistics and, generally, nobody occupies himself in an organised way with the Vlachs'history; but only in a tangential manner so as were or are doing the universitary professors: Elefteria Nikolaidou, Antonios Mpousmpoukis, Atanasios Karathanasis, Mihail Tritos and others.
- The greek pupils and students know few things about the history of the Vlachs and the data concerning them in the school books and encyclopedias are confused and contradictory. Thus, in the book which was in preparation for the pupils in the 3rd year of the secondary schools, the following was mentioned about the Vlachs in 2002: "Populations of Latin origin which lived in the mountainous regions of the Balkan Peninsula and busied themselves especially with the grazing. The controversial problem regarding their ethnical identity

has created numerous problems in the Greek-Romanian relations". After the prompt intervention of the Vlach Scientists'Union the text box were immediately withdrawn and the school authorities proceeded to a new formulation.

- In the most cases, the books dedicated to the Vlachs are printed in a very small number of copies, for this reason they reach in fact only into the hands of the specialists and the shelves of the libraries.
- No work of any Romanian specialists, connected to the Vlachs'history has ever been translated or published in Greece. The only Romanian history book translated into Greek was, until recently, *A short history of Romania* by Virgil Cândea, published in Athens, in 1978. In 2007, the researcher Florin Marinescu published in Greek an interesting work entitled *The Romanians. History and culture*, trying to fill the emptiness felt in Greece about this theme. Recently, in 2008 was translated Ion Bulei's book *A history of the Romanians*.
- In Greece lives the largest community of Macedonian Romanians. Their number is around 300,000 and they are situated geographically in the northern part of Greece, not only in the historical Macedonia, but also in Epirus, Pind, Thessalia and Tracia. Today, their live in the majority in towns, have folklore and etno-cultural associations. As far as the identity of the Macedonian Romanians of Greece is concerned, I quote an excerpt of a protest, worded by 31 localities'headman of Vlach origin in 2001, against the annual report of the State Department of the U.S.A. concerning the human rights in Greece. In their protest, the authors mention that in Greece some national minorities are not recognised: "The Greek Vlachs have never asked to be recognised as a minority by the Greek state, historically and culturally they have always constituted an integrant part of the Hellenism, they are bilingual and the Macedo-Romanian is their second language".(...) As a matter of fact, this is also the standpoint of the Greek state regarding the Greek Vlachs'origin.
- We hope that the young researchers, motivated only by scientific interests, far from every kind of disputes of forced and unilateral interpretations, will succeed in objectively approaching the historical data and in bringing precious contributions unanimously accepted, which will lead us out of the present deadlock.
- The oriental Roman world, in its specific and particular forms of the Balkans, must unite us on our common way towards Europe and not create problems in the relations between the two peoples, as it occurred in the recent past.

The centre and the margins of Europe or the duel between civilisations in Vintilă Horia's novels

ANA SELEJAN
University "Lucian Blaga" – Sibiu

Between 1942 when Vintilă Horia (1915-1992) began his career as a novelist in his country (*There the stars burn too…*) and 1992 when his last novel, (*Further than the North*, which appeared posthumous, at Cartea Romaneasca Publishing House, at almost one month after the writer's death) in this period of almost half of century, Vintilă Horia, except poetry[1], short stories[2], literary criticism and literary history[3], cultural and philosophical essays[4], and a constant activity as a

[1] Vintilă Horia began his career in his country as a poet with his volume *Processions* (1937) followed by his collection *The castle with ghosts* (1939) and *The book of the lonely man* (1941), the first two being integrated into The Traditionalist – Thinking movement in lyricism and the last one into the elegiac intimism. In 1951 at Buenos Aires where he established himself in 1948 he publishes a quasi – complete book with his poems. His recent poems were published in the volume *A saint has died*. Another volume is *A future which took place*, Salamanca, 1976, Craiova, 1990.

[2] Volumes of stories and short stories by Vintilă Horia: *Death of my death*, Cluj-Napoca, 1999 (it contains short stories from the Romanian stage of creation).

[3] Articles, studies, books of criticism and literary history: in Romanian, the volume *Faith and Creation*, Cluj-Napoca, 2003 (it contains literary journalistic works before 1944); in French: *Giovanni Papini*, Paris, 1963; in Spanish (selective): *Presencia del mito* (Madrid, 1956), *Poesia y libertad* (Madrid, 1956), *Espana y otros mu*ndos (Barcelona, 1970), *Mester de novelista* (Madrid, 1972), *Introducction a la literatura del siglo XX* (Madrid, 1976), *Concideraciones sobre un mundo peor* (Barcelona, 1978), *Literatura y disidencia* (Madrid, 1980) etc.

[4] *Diccionarios de los Papas* (Barcelona, 1963); *Viaje a los centros dela tierra* (Barcelona, 1971); *Introduction into the history of philosophy of the modern world*, 1999 etc.

translator[5], newspapers' editor[6] and university teacher[7], has also written another 11 novels[8], all of them (like his entire work after 1994) being works of exile. Because Vintilă Horia, as well as Mircea Eliade, Emil Cioran, Eugen Ionescu, Constantin Virgil Gheorghiu, was one of the most prominent character of the post-war Romanian literary exile.

Vintilă Horia's nostalgias

Vintilă Horia was a tragic figure of the Romanian exile because he experienced the drama and the nostalgia of the two great ontological and cultural absences (the nostalgia of his own country and the nostalgia of Europe) which marked his entire exile (1945-1992), exile which he experienced on two continents (in Italy, Argentina, Spain, France, and again Spain – where he was buried in Madrid in April 1992). These two longings (nostalgias) next to as many other inner wounds were, considering the themes of Vintilă Horia's novels (and his persistence in the same theme) the impulse and the origins of his work.

The nostalgia of his country which marked him till the end of his life was out of an authentic and deep feeling with a view to his country, maybe naive, anyway, increased and cultivated in the thinking movement to which he took part in the Romanian period of his activity, because Vintilă Horia was one of the most confident apprentice of Nichifor Crainic. The influence of The thinking magazine's ideology was transfigured not only into the traditionalist poetry published in the country (vol. *Processions and The castle with spirits*) but especially into novels written in exile and about exile, through the accent on two themes: the mythical transformation of the Romanian territory and the orthodoxy.

[5] He translated Romanian authors in Spanish: Panait Istrati, Mihai Eminescu, Lucian Blaga, George Uscatescu s.a., and foreign authors too (French, Italian, German).

[6] Magazines published by Vintilă Horia, alone or in collaboration: *Meşterul Manole* (Bucuresti, 1939-1941), *Dinamica Social* (Buenos Aires, 1949-1953); *La Rumania* (1949-1951), *Metapolitica* (Roma); *Punto Omega* (university collection, Madrid, 1966-1966), *Futura Presente* (Madrid, 1971-1976) s.a.

[7] Vintilă Horia has been an university teacher at: Letters University and Philosophy from Buenos Aires, Complutense University (Madrid), Catholic University (Paris) etc.

[8] These novels, some written in French and Spanish some translated in Romanian after 1989 are: 1960, Paris: *Dieu est né en exil*; 1991, 1999, trans. in Rom.; 1961, Paris: *Le Chevalier de la resignation*; 1991, Craiova, *Knight of resignation*; 1962, Paris: *Les Impossibles*; 1964, Paris: *Le septieme lettre*; 1966, Paris: *Journal d'un paysan du Danube*; 1968, Paris: *Une Femme pour l'Apocalypse*; 1972, Madrid: *El viaje a San Marcos*; 1982, Barcelona: *Marta a la segunda guerra*; 1983, Madrid: *Perseguid a Boecio*; Craiova, 1993: *Persecute Boetius*; 1987, Barcelona: *Un sepulcro en cielo*; Bucharest, 1994: *A grave in the sky*; 1988, Laussane: *Les Clefs du crepuscule*.

"Romania came out deepened and enriched from this exile's experience. I did not change myself deep in my Romanian essence. I changed myself from an existential point of view. I did not go beyond the mioritic space", said Vintilă Horia[9] in 1990.

The nostalgia of Europe experienced while in Argentina (1948-1953) doubles his drama of being far from the country, of the country loss. "I used to go out on the street in the night and watch the sky and did not find the same Europe's stars anymore. There was the South Cross and others which I did not know (…). I had the nostalgia of Europe. I wanted to come back by all means"[10].

The return to Europe in 1953 is like a healing of his trauma but the drama of losing his country still remains. After the Spanish episode of his life (1953-1960) came the French one (1960-1964) which is equivalent to both Vintilă Horia's return to literature and him winning a literary notoriety once he published the novel *God was born in exile* in 1960, in Paris which won the Goncourt prize the following year. The novel was translated into the most spoken languages fast because of the stir created by this prize. The second novel of Vintilă Horia inaugurates the novelist's favourite theme, the royal theme: the exile, revaluated in his best novels published afterwards: *The knight of resignation* (1961), *The seventh Letter* (1964), *The diary of Danube's peasant* (1966) – all of them published in France, followed by the novels with the exile theme written in Spanish: *Persecute Boetius* (1983) and *A grave in the sky* (1987) – for the original titles look at note 8. And now, along with his novel God was born in exile begins his reflexion upon the destiny of some European civilisations too. Because the theme of exile in the horian novels does not hint only at human beings, real or imaginary, usually exceptional superior characters (Ovid, the Wallachian prince Radu Negru, El Greco, Plato, Toma Singuran, Stefan Diaconu) but also national civilisations and destinies. Thus, the above mentioned novels suggest an exciting reflexion considering the superiority or the inferiority of some civilisations and national destinies from Europe. There are exiled civilisations, from the margins and far from the centre of power (usually a decadent centre destroyed by corruption) which, nevertheless, store authentic values and energies which can contribute to the regeneration of the old universes.

Polarity and geopolitical complementarity in the novels of exile

Such a civilisation of the margins, far away from the civilisation and

[9] Apud Marilena Rotaru 2002, *The Return of Vintilă Horia's*. Bucharest: Ideea Publishing House, 76.

[10] *Ibidem*, 56.

exiled from the political and civilizing European Power (power which is geographically situated in the centre or the West of Europe), is East Europe too, more precisely the space of the oriental Latinity's ethnogeny. The figure of the oriental Latinity – geographically marked by the Getan-Dacian territory and then by the Romanian territory – is chronologically reconstituted by the author since Antiquity (1st century a.Ch.) till present epoch (1950), in four novels: those from the Romanian exile's trilogy (*God was born in exile, The knight of resignation, Persecute Boetius*) and his last novel, *Further than the North*).

Except the novel *Persecute Boetius*, whose action takes place during the repressive Stalinist period, the other three novels recreate the mythical figure of the Romanian space, of the oriental Latinity whose centre was Dacia and then Romania. The Getae's country (from the first novel of the exile trilogy), Wallachia in the 15th century (in the novel *The knight of resignation*), Stephan the Great's Moldavia (in the novel *Further than the North*) are the three privileged spaces of nostalgia, epically reconstituted through the augmenting technique and they are also ideal representations of the oriental Latinity. The common item of these special spaces, or great spaces as Vintilă Horia called in 1990[11] the entrances towards our own eternity, is given by the authentic religiosity, by the spiritual dimension, by the transcendence which descends specific for these places of God, as Lucian Blaga would have said.

In different historical periods, the sacred dimension is represented by superior characters of the spirit: the great Dacian Priest (from the novel *God was born in exile*) and Daniil the Anchorite (from the novel *Further than the North*). The first one as the advocate of Zamolxe, of the belief in the unique faith and life after death will be prepared to receive Christ's religion and share it to the common Getae – all of them *theological beings* as N. Steinhardt would call them. The second one, Daniil the Anchorite – is one of the most remarkable character of the novel. The novelist used a lot the technique of exaggeration in creating this character, which is specific to all these historical fictions which usually bind the document with pure fictions in order to obtain verisimilitude, also. Anchorite Daniil's figure is rendered through the Venetian Matteo Muriano's evocations, Stephan the Great's doctor and one of the four narrators of the book next to Stephan the Voivode (the voice of which creates the novel of reflexion about the political power but also about hoary age and malady), to the high-ranking

[11] Apud M. Rotaru, *op.cit*., 353-354: "a high place, in the most spiritual meaning of the world (...). Ipotesti and Putna or Sucevita are high places of the Romanian people, a sort of keys or entrances in our own eternity".

boyard Duma, the cousin of the voivode (who reconstitutes the heroic and warlike dimension of the voivode), to Maria from Harlau (one of Stephan's secret lover whose stories create the erotic nucleus of the book). Daniil the Anchorite also "a setting sun as Stephan who became soul before dying" is not only the Wise Man but a well-read too, a humanist from the East, admired for his knowledge of Venetian humanism. The Anchorite often confesses (especially in the discussions with the humanist doctor) his origins from Origen's philosophy ("I say as Origen that…") – that is how many of the character's meditations start) and his affinity with Plato's philosophy – who as a matter of fact is painted on the south wall of the Voronet Monastery next to Pythagoras and Socrates at his suggestion.

Matteo Muriano thinks that the three silhouettes with crowns on their heads were part of the genealogical tree of Jesus Christ. The anchorite Daniil, who although blind sees angels ("I know from Origen that the number of angels grows all at once with the dimension of a nation, that for instance if all of us who speak Romanian were an unique body (…) the angels would crowd in our sky"), so Daniil the Anchorite is also a large spirit, an European one, not constrained by dogma; so, when Matteo Muriano considers becoming an Orthodox, he replies: "What for? (…). The great mysteries of Christianity are the same in Ram and Bizant, and the key of our belief is the very same: Jesus's death on the cross and His Resurrection".

Back to the representation of the civilisations from the symbolic structure of Vintilă Horia's novels let's say that they have an interesting dialect: from polarity (in the first two novels from the trilogy of exile) towards complementarity in *Further than the North*.

Thus, in the novel *God was born in exile*, the author builds two antagonistic spaces: The Centre and The Margins of Europe, meaning Rome and Tomis, the Roman Empire and the Getae's country. In the novel *The Knight of Resignation*, the polarity of civilisations is given by Venice and Wallahia. The novel *Persecute Boetius* which reconstitutes the drama of exceptional Romanian intellectuals exiled in Baragan (the physicist Stefan Diaconu and the Romanian teacher Toms Singuran) in the communist totalitarian regime is the only novel which does not recompose an ideal geography, securing, marked by the sacred dimension. The space of evil is dominant and it represents the Romanian plain with its forced residences, the communist jail, the primitive hut- as forced residence, the jail from Ravenna conquered by Ostrogoths: "A long autumn night, misery, foolishness and death had fallen over the Country with Arrows – comments the novelist referring to Romania, adding: The Country with Arrows hat remained without arrows in its legendary quiver".

There is in this novel a space of harmony and Good too, but this is not a geographical one, it is the relief of mind, of creativity and ideas. Isolated (jailed) by a discretionary political power (the Ostrogoths and the Communists), Boetius (philosopher and Roman dignitary, 480-524 a.Ch.) and Stefan Diaconu – expert in the quantum physics, reach the same conclusion in their works: at the human beings' existence level and the civilisations' level, there must be applied the ontology of the complementarity, which is "less abusive from a dialectic point of view than this possible metaphysics of the contradiction", Stefan Diaconu wrote in his manuscript during the forced detention in the Romanian plain, the last phrase written by the brilliant physician being a conclusion in agreement with quantum physical principles and my prior reflexions and it refers precisely to this philosophy of complementarity: "the complementary aspects – undulating – corpuscular etc., must be integrated in the essence of the human being itself, against the general belief which attributes a false aspect of homogeneous unity".

Thus, Toma Singuran finds the physician "standing still over the manuscript" – he too a political prisoner who, ten years after hard jail (Aiud, Gherla, Pitesti), is compelled to become the new tenant with forced residence in the primitive hut from the Romanian plain. Being convinced that he had in front some brilliant discoveries which would revolutionize thinking and the European strategy of the human and social existence, Toma Singuran assumes the duty of guard of the manuscript for the posteriority, hiding from the assiduous seeking of the policeman – his watchful turnkey.

But the same conclusion reached the philosopher and dignitary Boetius fifteen centuries ago, too whose drama is reconstituted in the end of the novel in an apparently independent story. Jailed by the invading Ostrogoths from the Ravenna's and Padova's fortified towns, Boetius writes in jail his most important work, *De consolatione philosophiae*, in which he sustains as means of human and historical evolution the principle of complementarity and unity of Imagination and Reason: "Plato and Aristotle are not adversaries (…), they form a harmonious unity (…) and their separation could give birth to radicalizations which will generate abuses".

In the novel *Further than the North*, the geopolitical antagonism is replaced by the fight of ideas because the novel is a Socratic confrontation between the humanistic conception and the Christian one and also a pleading for complementarity and reconciliation of opposites – ideas which give power to the metaphysical novel born out of the dialog Matteo Muriano – Daniil the Anchorite, but especially out of the reflections of the passionate Venetian humanist who confronted with a living Christianity,

active, convincing. ("I had become a Venetian in Moldavia or I had been born a Moldavian in Venice")

Symbolic characters and their guides

In these European spaces of Centre and of Margins Vintilă Horia brings in these superior characters in existential crisis.

Such as example is the poet Ovid exiled in the year 8 a.Ch. from the paradise of Rome by king August at Tomis. The exile is equivalent to a descent in Hell and the eight chapters of the novel (actually, a sort of imaginary diary of Ovid), entitled *The first year, The second year* etc. are also steps towards Truth and epiphany, ascent and settling to the new civilisation impregnated by the religion of Jesus.

Thus, the Wallahian prince Radu Negru, fictional character descendant from the Bassarabian founders, interrogative character, predisposed more to feelings, thinking and imagination than to warlike action, resigns himself and assumes his destiny to carry on the wars against the Turkish, wars which were constantly lost by The Old Voivode, his father. The prince of the woods alias *The Knight of Resignation* takes the opposite way than Ovid did, from the Margins (Wallahia, the country of forests) towards the Centre (Venice) in order to ask for help to the powerful European fortified city in his fight against Turkey- which came then to e head: the Venice siege.

Other examples are Stefan Diaconu, Toma Singuran and Boetius, who were presented above.

Then there is Matteo Muriano from Vintilă Horia's last novel, which was written in Romanian language after fifty years of writing in other languages and of his beginning as a novelist in Bucharest. Matteo Muriano takes too the way from the Centre towards the Margins as Ovid or Della Porta- Radu Negru's advisor and true support of the Wallahian cause. In the end he will become devoted to the oriental Latinity's values as them too (Moldawia during the golden age in the 16th century) where he suggested himself to live as "a young doctor proud by his humanistic culture". He had come to Stephan's country, to *His Serenissime Excellency*, as he taught me to call him, in order to take care of the deep wound of the venerable Voivode's ankle ("which is nothing but a true icon (…) of the inner wound, because His soul is an open wound as the one from his ankle"). He had come to Suceava in a moment of inner crisis, of death of gods when everything told him nothing, when the truth of literature and arts, of the platonic philosophy and humanism were not enough, when the drama of knowledge comes to

a head: "Maybe I did not want anything else than die faster among anxiety and inner pain which had been brought to the backbone like a slow poison by my humanistic education".

From the very beginning the wonder and the fascination were the two moods which filled his existence alternately. Thus, Vintilă Horia realises the most mythical face of the oriental Latinity and thus of the Romanian specific through Matteo Muriano's eyes.

Although Stephan the Great's Moldavia is placed at the margins of Europe, it is not out of the civilisation and of the political games anymore. Moreover it is a powerful political and European conspiring centre because there are also competent messengers, experts in diplomacy (Ion Tamblac, Luca Arbore) who leave from Suceava towards Vienna, Moscow, Venice, and there are all sorts of emissaries who arrive in Suceava and Matteo Muriano is also familiar with the political conspiracy against Turkey led by Lorenzo Magnificul towhich the Voivode of Moldavia took part.

The superiority of Moldavia confronted by the Centre of Europe is given like in the other two novels *God was born in exile* and *The Knight of Resignation*, by the religious sphere, in this case the natural and authentic orthodoxy of the dwellers of this space, always threatened by invaders: Muriano will recover from his identity crisis and the conscious crisis not through his converting to Christianity but through his coming back to Christianity, through rediscovering the Christian values during the banquet of ideas with Daniil the Anchorite and Voivode Stephan.

"My temporal passing from that platonic illusion which built my life in Venice to the Voronet arrow which raised to the sky was going to become my initiating itinerary".

As they are theological persons ready to receive God all Vintilă Horia's characters who are part of this *imitatio Christi* phenomenon (Ovid, Radu Negru, Muriano) have a guide that accompany them in their initiating itinerary, in knowing and recovering the sacred dimension. Like Dante had had Beatrice and Ovid Dochia, the young Getae servant, mysterious but also vigilant, who was going to show him all the secrets of these places, favouring his meeting with the Dacian priest – one of the first messengers of Christianity and who was also witness at Jesus's birth next to the Magi. In the end Ovid will be also ready to receive the new religion, the New Messiah, the Redeemer. Thus, he is a converted as many other Romans: Honorius married in secrecy with Dochia the centurion Comozous, the one who accompany Ovid on the holy mountain in order to meet the priest; the Greek philosopher Sedida is also a converted like the doctor Teodor – one

of the first Christian missionaries, the one who tells Ovid the scene of Jesus's birth, to which the Greek philosopher and the Dacian priest took part.

Radu Negru, the prince has also in his travelling towards the centre of Europe several guides: firstly he has Della Porta, the doctor of his family who "initiate him in the secrets of arts and philosophy" and the he is accompanied and helped during his full of traps and dangers journey by the only heroic ideas carriers for the defence of Christianity, like for instance Aloisio Loredan or the missionary monk Joaquin, who put their hope in the East, especially in the forests which give birth and carry the sacred dimension of Wallahia. With the price of his life, brother Joaquin Cordero releases Radu Negru from the second prison, the Turkish ship, reminding him again of the ecumenical duty: what I know is that you have to return there. You are the prince of the forest. And earlier, at Venice, Aloisio the prince had told him about his faith and about the secret group of artists he was part of, in the messianic role of the Wallahian forest: "A new prophet will rise sometime in order to preach the crusade against Leviatan. That prophet or that Messiah will probably rise from the depths of your forests".

Anyway, Matteo Muriano has in his initiating journey selected guides: Daniil the Anchorite, and Stephan the Voivode, so that "with time passing by" he will cure himself from "the subtleties (…) of Platonist and of heretic", in the end being hurt too "by the arrow of Voronet which rise to the sky" so that he will remain in the Country of Archers, where "Christ is reigning although nobody put him on the throne". In no other Horian novel is the image of the country and his inhabitants and of the high places recreated with such an incandescence and fervour like in Muriano's monologues; he makes a large comparison considering the faith and the mentalities of the Orient and Occident – the last one being in disadvantage at the level of the force of knowledge:

"I had passed into a world which seemed to be born again from the past, kept aside so that people should not forget of how they are (…). People from Moldavia respected so much their monasteries so that they looked like the paintings from the walls and, at least in my wrong impression about them they never died (…). I had got lost through philosophies and verses, through colours and Carrara's bodies sculptures for years (…) I had never been happy (…) and I had had to reach precisely this place (…) in order to find an answer".

The answer was the discovery of the Moldavian churches and monasteries and especially the discovery of Voronet Monastery.

A few things about the high places[12]

In the novels *God was born in exile*, *The knight of Resignation* and *Further than the North*, the author describes a few privileged spaces which keep a sacred dimension, a few high places in order to use Vintilă Horia's syntagm where the initiating journey takes place. To these places aspire the characters craving for Truth and revelation and they are being in a crisis or limited situations: Ovid, Radu Negru, Muriano. They undertake initiating journeys accompanied by worthy guides, which is an opportunity for the author to recreate sacred geographies, where the myth is revealed.

After he will have passed over the deep sufferance caused by longing, cold, disease, loneliness and lack of communication (although "I understand the Getae language as well as Latin. I am even tempted to write verses in this language (…). It is a language done for poetry", noted the author of Pontics in his second year of exile), after he had "his first trip in the country of the Getae" in a fishermen village accompanied by Dochia in his third year of exile, Ovid is ready in the fourth year to leave "in search of the Zamolxe's priests (…). My aim is Kogaionon, the holly mountain of the Dacians, on the peak of which the great priest surrounded by monks leave". His a few days trip – which was an opportunity for Vintilă Horia to recreate the ancient geography of Romania – ends at Poiana Marului (Glade of the Apple) "but I have not seen an apple in this area. In the middle of a vast glade there was a gray stone temple (…). Poiana Mărului (Glade of the Apple) must mean Poiana Preotului (Glade of the Priest)". Indeed, passing through the glade on *a hardly visible path* Ovid and his companions reach the cave where the providential and the first discussion with the Getae priest take place: *only the first phrase remained in my memory:* "You call Zamolxe our God but our God has no name yet – a mystery which was cleared up when he found out that the new God Messiah was born". Ovid's initiating discussion, his Confession, his Sacrament continues outside "in the full sunlight on the smooth carpet" then up on the peak of the mountain (but not Kogaionon), peaks which surround Râmnicul Sărat and also during descent "following another path which took us behind the forest (…) the priest soothed my soul. Ovid learns the total peace I wanted to cry because of the happiness that covered me, once he entered the endless and wavy space".

[12] The subtitle paraphrases one of Vintilă Horia's articles dedicated to Lucia Soreanu entitled *A few things about the high places* written in 1990 and published (republished?) by Marilena Rotaru in the quoted book between pages 353-357. Starting from Chartres – *a high place in its most spiritual meaning* – the author mentions some such Rumanian spaces enriched with spirituality: Ipoteşti, Putna, Suceviţa, Cozia, Căpriana, Curtea de Argeş etc.

The gestures of the Dacian priest are those of the orthodox priests during the sacrament "he put his hand an my head and whispered a prayer" and of the baptize because passing through the hayfield covered by dew, "I was wet from top to toe as if I had come out of a river".

It is interesting that we will meet some places names from this novel – Poiana Marului, Paraul Sarat – in the second novel too *The knight of resignation*. Here the privileged space is the forest and the high place is the forest. The prince Radu Negru is the one who will discover its virtues on his return from Venice – travel which proved to be a huge failure considering the Anti-Ottoman league. The fortified town where he wanted to leave forever enjoying the arts and the commodities of life – is irremediably lost among alcove intrigues, political parties, corruption and all sorts of treasons.

Radu Negru returns alone in Wallahia with no armed help and on secret ways: the premonitory dream, the forest, suggest the prince the most efficient war technique in order to defeat the Turkish – "one thousand people and two hundred horses" were against Wallahia. Being in numerical inferiority and adopting Basarab I's war strategy against Carol Robert de Anjou by throwing down trunks, branches and stones against the enemy, Radu Negru and his Wallahians had a famous victory, the first after many years of lost battles: "in the middle of the flag raised by a peasant at the end of a branch the Wallahian eagle was fluttering the wind of the high". The Wallahian forest is not just an agent of the victory but also of punishing the traitors: the sword bearer Dragomir is crushed by a tree: "he had betrayed us, said Radu Negru. He had taken the Turkish side. He had denied his religion. The forest punished him".

The Wallahian forest – as a high place, secured, is also a place of the sacred dimension (it used to shelter a monastery), being the only free territory, not occupied by the Turkish, where the Wallahian court found its refuge.

In the novel *Further than the North*, the monastery Voronet is the centre of the spiritualised centre, of the magic geography, is the high place Matteo Muriano discovers shortly after its building. There are not many pages written by this author which have such a content of emotion and soul vibration like the ones in which Vintilă Horia describes the holly space. "The monastery overwhelmed me like a ghost, as it happens I suppose in the state of moving to a higher space of the holy parents. It could not have been real although it was" – says Muriano. The discovery of the external paintings by the Venetian doctor, firstly the colours and then their content, is the same as the discovery of a key for understanding of the

Moldavian people: as if the paintings from Voroneţ and other places (…) were spreading powers beyond their colours. It is of course a matter of the miraculous powers of the godly grace which is here in these high places, high in its most purely meaning of the spirit; these powers are destined to the Moldavian people, the Wallahians and before to the Getae, in a natural way. Superior beings marked by the errors of the material world but "opened to the unique soul" as the Dacian priest said (Ovid, Matteo Muriano, Della Porta, Aloisio Loredan etc.) come to look for these powers of the spirit, from ancient times and different places of the earth.

At this level of interpretation, Vintilă Horia gets near Mircea Eliade's demonstration about occulting the myth in front of the human being from civilised and technicized societies which took him his entire life.

And there are other significances that Vintilă Horia suggest in his novels. Because, using a monotonous narration without any shinning and adventures of the form, the author underlines stratified symbols. The narrative incursions in history are just apparently historical novels. They always have extensions, arches towards the personal drama or towards contemporaneousness. As epical formula, if we use Hermann Broch's syntagm Vintilă Horia's novels could be called *poly-historical novels* in which the rhetorical interrogation combines itself with the modern existential interrogation (individual or social) and especially with spiritual reflection. Written almost entirely in other languages, translated in even more languages, Vintilă Horia's work contributed (next to the work of Martha Bibescu, Panait Istrati, Mircea Eliade, Constantin Virgil Gheorghiu etc.) to the knowledge outside the Rumanian space – as centre of oriental Latinity, of a specific Romanian model to make history and remain in eternity.

National project for Aromanians in Albany during the interbellum. Voices of diplomacy

VIOREL STĂNILĂ
The Embassy of Romania in Albania – Tirana

I. The political-diplomatic context

At the moment of its admission in the Nations' Society on the 2nd of October 1921, Albania signed a statement in front of the Council of Society through which it took about itself to respect and bring into force the general principles provided in the Treaties concerning Minorities, which had already been signed by all the other member states[1]. It was the condition Albania had to respect to become a part of the organization, fact which guaranteed international recognition of the Albanian state. In the same day, the council adopted a Resolution through which Albania's commitment was being vouched for by the Nations' Society.[2]

Furthermore, a difficult trial of edification and consolidation of the Albanian state structures had been initiated, in the lights of a serious internal political instability and of intensive pressure from outside interest.[3]

1 N.N. Hiott, secretary of legation, in Antoniade, plenipotentiary minister, to N. Titulescu, minister of foreign affaires, telegram of the Romanian legation Geneva, no. 206 from 12 February 1935, registration number MAS 9268 (Ministry of Foreign Affairs).

2 *Ibidem*

3 Constantin Iordan 1999, *Romania and international relationships in the South-East of Europe, 1919-1924*, Bucharest: Editura All Istoric, 29: ”...the pre-emption of Italy in the field of foreign affairs of the government in Tirana – decided through the Ambassador's Conference in November 1921 – had become an impending reality after 1925; the Italian quasi-protectorate on Albania, become almost official through treaties in 1926 and 1927, practically allowed for Zogu and his acolytes no real freedom in the politics in the Balkans".

In order to reduce the ability of neighbouring states to interfere in its affair, the government in Tirana resorted to limiting the rights of ethnic and confessional minorities through various methods.

Starting with the year 1925, the Aromanian society in Albania started feeling the effects of this policy, so that in October 1927 the official decision to socialize the Aromanian schools had been made, by continuing to teach in Romanian.

The issue of education and religious service in the vernacular for Aromanians in Albania had always been in the attention of Romanian diplomacy as seen as a priority. The increased communications concerning this issue, which were received through the master station from the legation in Tirana, show records of efforts made by Romanian diplomats, who tried hard to protect the statutes of Romanian schools and churches in Albania, so that on November the 1st 1930 the Aromanian schools had been given back to the communities.

This was just an *intermezzo*, because on April the 25th 1933 the new Albanian constitution was enacted, through which all the private teaching institutions were being socialized again, including those that belonged to Aromanian; teaching in Albanian was also introduced.

On April 5th 1934, the Hellenic national minority in Albania addressed the Council of the Nations' Society in order to challenge the actions of the Albanian government, namely those of doing away with private schools with teaching in Greek language.

On January 11th 1935, the Council of the Nations' Society decided to seek the service of the International Permanent Court of Justice in Hague concerning ethnic schools in Albania.

On April the 7th 1935, the Permanent Court of Justice in Hague issued the consultative service. The court ruled against the flimsy suggestion of the Albanian government, which said that the removal of private school in Albania would constitute a general measure which had to be applied both to the majority and to the minority, according to Paragraph I., Art. 5 of the Albanian Declaration from October the 2nd 1921.[4]

All these were witnesses to the strenuous labors of Romanian diplomats to return to the system that the Aromanian schools and churches have had ever since the time of the Ottoman Epire, according to the Iredell in 1905: countless audiences to ministers, prime-ministers and the king of Albania,

---

[4] Vişoianu, plenipotentiary minister, to N. Titulescu, minister of Foreign Affairs, telegram of the legation of Romania in Tirana, 7 august 1936, registration number MAS 45815.

official intercessions, negotiations, analysis and attempts to identify the best solutions give the circumstances.

On April 26th 1935, the Albanian minister for foreign affairs had informed the representative of Romania in Tirana that the king Zogu the 1st had agreed to the re-opening of Aromanian schools starting with the respective date (they had started to function since Mai the 6th 1935, following the same system as before the socialization).

Finally, on Mai 9th 1936 the decree law concerning the opening and functionality of private schools in Albania had been issued.[5]

Only for a short time again, because on April the 8th 1939 Albania was occupied by Italian troops and on April the 12th it entered in personal union with Italy.

As the documents studied by us reveal, neither the Italian Royal Lieutenancy, not the Albanian governors was more willing to provide a favourable and long-lasting solution for this Aromanian business in Albania. The Romanian diplomats identified two reasons for the attitude of the Italians:

a. The wish not to antagonize the Albanian population and elites[6];
b. Mistrust in Aromanians, because of their religious affiliation with orthodoxy (seen by Rome as an instrument that can be used to serve the interests of the Greek community[7]).

These are some of the political-diplomatic landmarks, which mark the evolution of Aromanian matter during the Interbellum.

The deciders of the Romanian foreign policy had analyzed three

---

[5] N.N. Hiott, *op. cit*.

[6] N. Ţimiraş, secretary of legation, gerant of the General Consulate, to general Ion Antonescu, Romanian chief of state, minister of foreign affairs, telegram no. 449/P 1 August 1941 of the General Consulate of Romania in Tirana – synthetic report:

”...the Albanian government and the royal lieutenancy [Italian, n.n.] don't seem willing to allow liberties to the Romanian minority at the moment.

Especially now, during a great internal agitation, the rummage of such an issue like this minority problem, which might aggravate the general complaints, could be considered here to be fairly dangerous.

On the other hand the idea of transporting Romanians from Albania to the Pindului area, because the Romanians represent an essential element to commerce and to the Albanian economy in the centres where they're placed, in the production of cheese and wool and their extinction would give birth to unimaginable commotion”.

[7] *Ibidem*.

”...the allowance of autonomy [of a unified Pindului under Italian control, n.n.] would dissatisfy the Albanian government […] and would not be Rome's view either, who sees in the orthodox Romanian church in Pind a Greek orientation…”

possibilities through which Romania could have been involved in defending the cultural and religious rights of Aromanians in Albania[8]:

1. Through the invocation of *status quo* during the period of Ottoman conquer in the Balkans, which lasted from 1913 until 1922.
2. Through the invocation of the Albanian Declaration in 1922 which stated the keeping of the rights of ethnic minorities upon admission of Albania in the Nations' Society.
3. Through the identification of a solution following the ad hoc model of adapting to the new regime of socializing the ethnic schools in Albania.

Eventually the first option prevailed[9], which had been supported by Nicolae Titulescu himself, during the time he had worked as Secretary of State (November 24th 1927 – November 9th 1928, October 20th 1932 – October 1st 1934, October 10th 1934 – August 28th 1936).

II. Sources

From the rich correspondence, which took place between the legation of Romania in Tirana and the MAS master station, concerning the Aromanians in Albania, we settled with four documents which don't only contain factual allusions, but also appraisals which show the way the Romanian diplomats viewed the Aromanians:

1. One account addressed to the minister of foreign affairs (Al. Vaida Voevod) by M. Arion, plenipotentiary minister, director of Oriental Political Affairs, on Decembrist the 5th 1929 – following "The Account";
2. A synthesis about the Romanians beyond the borders, dating on 21th of march 1935 – following, "The Synthesis" (Fondul 71 – Albania, Year 1937-1940, vol. 3, General, AMAE Bucharest);
3. The legation's telegram no. 1110 from 2th December 1938 to N.P. Comnen, minister of foreign affairs – following, "The Telegram";
4. The synthetic report of the General Consulate of Romania in Tirana no. 449/P from 1st of August 1941 (from N. Ţimiraş, secretary of the legation, Administrator of the General Consulate, to general Ion Antonescu, Romanian Chief of State) – following "The Report".

The institutional memorial and the redaction of such professional texts give them a sort of synoptic character: the condition of the Aromanian in the urban environment, in the depression rural environment, of the "uplanders"

---

8 AMAE (Archives of Ministry of Foreign Affairs), fund 71 - Albania General, 1937-1940, vol 3, Bucharest. A synthesis about the Romanians beyond the borders, March 21, 1935.

9 *Ibidem*.

and the transhumants; the immigration of Aromanian in Romania; the actions made by Romania to help support the Aromanians.

The gravity each of the discussed subjects receive, as well as the solutions the diplomats identify for some of the problems of the Aromanian community in Albania, is different according to the political-diplomatic trait of the moment in which each of these documents have been redacted.

Thus, through “the Account” in 1929, M. Arion was suggesting that the rights of the Aromanians to receive an education in their own language should be upheld, based on the situation “which had been actually created through allowing the functioning of our schools to continue between 1913 and 1922 in Albania, in the same way they had been running since the time of the Turks”, and was rejecting the measures of socializing the Aromanian schools, which had been enacted by the Albanian government two years earlier.

A few years later, in ”the Synthesis” in 1935, the previous approach[10] was being condemned and the organization of the community as an ethnic minority was being suggested, so that it may benefit of the provision of the Albanian Declaration at the Nations’ Society on October the 2nd 1921: “…all these means [towards the preservation of the mother tongue and of the faith] only then could they be employed by us successfully, if our Romanians […] would organize in communities and immediately declare themselves an ethnic minority.”

Another important subject, the possibility of settling Aromanian issues in the Balkans through the displacement of Aromanians in Romania, is not shown in “the Account”, but is largely approached in ”the Synthesis” in 1935 and in “the Telegram” in 1938, where it is shown that the members of the mercantile class and of the Aromanian intellectuals especially should be allured towards immigration, towards achieving two goals:

a. Relieving the Romanian state of the financial burden resulted from the action of colonizing the poor Aromanians from the villages (distribution of land, agrarian credits, remission, etc.)[11];

10 Look supra, nota 7.

11 Telegram of the legation No. 1110 from December the 2nd 1938, 11:

”…I think that the idea that should lead a potential immigration policy towards the Aromanian Balkans must also take into consideration the city people. Several colonisations of rural areas have been considered until recent years, which had brought the very poorest and most primitive elements of Aromanian minority here, when not the villages, but the cities had to be nationalized here where we don’t lack people but land. […] the immigration

b. Confining the already-worrisome social pressure the “dangerous intellectual proletariat” was creating, in the search for public jobs (hazy reference to the radicalization of intellectual youth out of lack of professional perspective after the completion of studies and allusion to the attraction the far right was exerting on these young people, especially on those of Aromanian origins)

III. Levels of ethnic identity of Aromanians from Albania

According to the quoted documents, the social layering of Aromanians in Albania had just been a quaternary one:

1. *The Aromanians Bourgeois* – intellectuals and merchants: there are only allusions to these two urban classes, as representatives of the Aromanian elite, “the moscopolens, ” of great value to the Aromanian national;
2. *The Aromanian agriculturalists* from the Muzăchiei Depression: in a constant precarious economic situation, greatly affected by malaria too, threatened by assimilation in places where they are not in tighter groups;
3. *The sedentary Aromanians* from the mountain area: more exactly the ones in the Corcea region, considered to be the most powerful Aromanian national element;
4. *The nomad Aromanians* – fărşeroţii: protected against assimilation by the conservation of their tradition and by their transhumant way of life, but lacking superior training and a higher degree of ethnic consciousness

As one can easily anticipate, the ethnic identity was something that the four social groups were aware of in most different ways, which is accentuated by the quoted diplomatic documents. Serving the purpose of the current study, it’s useful to discuss the causes and factors which generated these differences inside the Aromanian communities.

1. The Aromanians Bourgeois

The Account:

> ”... no Aromanian had the wish to organize and declare themselves as a minority, having all the rights to do so after the war; as a matter of fact, they have no intention to manifest in

of city-people would require monetary accommodations rather than expenditures and even loans would no doubt be refunded by interested persons if the general situation would stay normal”.

this way, neither the intellectuals, for fear of losing their political positions or their administrative functions, nor the merchants and the wealthy people, for fear of having their enterprises exploited…"

The Synthesis:

"there will obviously be many among the Romanian intellectual in Albania who will fear to do it [the organization as a minority] for fear of losing their political positions or their administrative functions and there will be many merchants and wealthy people who will guard from doing it, for fear the Albanian authorities might disturb their various occupations …"

"Having a sufficient situation, they don't consider emigrating to Romania, or any other foreign country. But these Romanians from the city live astray and lacking any organization they're exposed to a slow but sure denationalization and their national consciousness starts to grow weak."

The Telegram:

"I could tell through my visit that the Aromanians which are brighter and more educated, that what we could call the local aristocracy, the "moscopolens", as they call them in Corcea (although Moscopole is but a mountainous village now), don't really take part in the national movement, which is limited to the pourer class more.

The reasons seem to be, on the one hand prudence, the fear of messing with authorities, of losing- when they are merchants- a part of their Albanian clients, and on the other hand the circumstances that the Romanian schools in Albania are only primary schools and that, ever since the Romanian high-school in Bitolia had been closed, the children had to take the classes of Albanian gymnasiums in order to follow through with their studies, in which case their basic education in Romanian is more than suppressed…"

"The winning back of the Aromanian bourgeois, which is about to fade quickly amidst the Albanian majority (or Slavonic in Bitolia), is thus a very urgent problem if we mean to maintain the Romanian movement in the Balkans mostly, and especially in Albania and the neighbouring regions, with a spiritual life which is more susceptible to development and a prestige which is much higher and fitting for the meaning of Romania in the Balkans."

The Report:

"The Romanians from the city are mostly exposed to the dancer of being lost in mingling with Albanians".

In theories of national edification, intelligence is what is called on to put into motion and organize the collectivity towards achieving their national dreams. In turn, the elite need the involvement of the masses in the process of national emancipation, in order to justify the ethnic discourse[12]. The maturation process of the ethic consciousness can not be produces without the involvement of the masses which constitute the very culture.

Or, which is the case with Aromanians in Albania, for the economic and intellectual elite, the own interests and profit are more important than the national cause, which shows the low degree of national consciousness of the Aromanian "Bourgeoisie"[13]. In turn, given the circumstances of the country life at the time, the Aromanian population in the villages was being maintained to a level of collective proto-ethnic consciousness, in which the perpetuation of traditional relationships of local authority was encouraged, based on kinship and clientele relationship, despite the superior stages of ethnic and national organization.

To sum it up, this issue is expressed in very direct terms:

> "…but the conscious Romanian intellectuals from the cities (in fact quite a few) could not leave the initiative in such an important matter at the population in villages, which is naturally less conscious and more indifferent concerning national Romanian issues…"

The Romanian diplomats called the attention to the stringency with which the issue of drawing in elites into the national project was being placed under question: "The winning back of the Aromanian bourgeois, which is about to fade quickly amidst the Albanian majority (or Slavonic in Bitolia), is thus a very urgent problem if we mean to maintain the Romanian movement in the Balkans mostly, and especially in Albania and the neighbouring regions, with a spiritual life which is more susceptible to development and a prestige which is much higher and fitting for the meaning of Romania in the Balkans." (Telegram)

2. Aromanian agriculturalists from the Muzăchiei Depression

Synthesis:

> "these who live in small, astray groups among the Albanians and away from the more conscious Romanian centers have a less developed Romanian consciousness and their language is more wretched and full of Albanian words".

[12] *Ibidem*, 86.

[13] *Ibidem*, 25.

Report:

> ”in the Durazzo area, the process of assimilation is more serious, having penetrated the villages also. In the Fieri, Berat and Valona regions however, tens of Romanian villages organized in tight groups are maintaining their ancestral tradition intact and are univocally manifesting their desire to have their own schools and churches.”

3. The sedentary Aromanians from the mountain area

Telegram:

> ”the local Romanian tradition thus tends to narrow down to the proletariat in Corcea and to the pourer peasants in the surrounding areas (who are satisfied with their children having basic education and who hope to receive land in the country). These circumstances somehow belittle the prestige of the national movement towards the Albanians and even towards the Aromanians themselves, as well as its power to expand”.

Synthesis: their Romanian consciousness is somehow more developed and the schools and churches we have in Albania are in the middle of these Romanians.

Their economic status is very bad now, in flourishing times, because of the crisis and after the loss they experienced during the military occupations, and more and more are considering emigrating in Romania.

Report:

> ”in the Permeti area, our conational brothers suffer more and more because of the foreign influence in the Albanian schools, which are a little better organized and which, although they still retain a living national consciousness, are still in great danger of assimilation”.
>
> ”In the Corcea area, the Romanians preserve themselves better than anywhere, because of their isolation in the mountains and because of the existence of Romanian schools and churches. The Romanian nomads populate all the mountains of the southerner Albania”.

4. The nomad aromanians

Synthesis:

> ”their life of continuant migration prevents them from having a more developed Romanian culture and consciousness, but they still stubbornly retain their language and the customs of their

ancestors and they do not ally with foreign elements. However, seeing that this nomadic life is met with more and more obstacles lately, they too will be forced to settle down sooner or later, in Romanian communities or in Albanian ones, where they will most definitely be denationalized much faster than in their mountains."

The next parenthesis is valid for all Aromanian in the rural environment:

"…neither the Aromanian population in the villages, cold and indifferent to the national issue has any intention of manifesting in this way [as an ethnic minority], for fear of enduring prospective oppressions" (*Report*)

The information being these displayed above, they must be handled as exaggerated formulations like:

"the Romanians in the villages still vastly retain their national character" (*Report*);

"during my journey, I have never met one Romanian that doesn't wish a complete religious and educational autonomy. This impressive national ambition, which our brothers still maintain in the depression area on the coast, where they are in permanent contact with strangers, is worth of being known better and contrasted with the attitude of the authorities which claim we are not facing a minority issue". (*Report*)

"The national ambition" and "the national character" of the Aromanian shepherds and agriculturalists belong more to what the diplomats today would call "wishful thinking". The maintaining of traditions and language don't necessarily involve a more elaborate stage of national consciousness. This conservatism was enacted according to the connections inside a small circle, which favor local identities based on kinship and confession communities, which are equally stubborn to any external influences, be they denationalizing or nationalizing. "National character", implies the adherence of their subjects to an ideology and conscious mobilization, for which the rural layers of the Aromanian society were not yet ready.

They may be, as the basarabian historian Iulian Fruntaşu referred to as "intractibility"[14] or intractibility as we might call it: "the identity of the

[14] A. Bantas si L. Levitchi 1992, *Dicţionar englez-român*, Bucureşti: Teora, 134; Iulian Fruntaşu 2004, *An ethno-political history of Bessarabia*. Edit. Cartier, 57:

Through adaptation to our case of the definition that I. Fruntaşu supplies to the "national i ntractability", this would be the chronic incapacity of individuals (in this case of the Aromanian peasants) to assume the necessaries identities to start and finish the projects of national edification, without which the very acquirement of modernity would not be possible. The intractibility in thus secured outside the historic frame and the coming

peasants was determined especially by the isolated way of daily life, by the kinship relationship, rather than the abstract ideas about ethnicity and the group characteristics when weighed with the national meaning."[15]

Without group solidarity to overcome the rural isolation, "the forming of national consciousness is impossible. The peasants, thanks to their "natural" conservatism, were capable to keep their language and traditions […], but weren't able to understand the abstract concepts about nation, state, social and national emancipation…"[16]

IV. The general evaluation of the stage of ethnic development of Aromanians in the time of reference

This positioning variety of Aromanian social groups confirms the constructivist thesis which says that "identities and loyalties that can be built, consolidated, destroyed or changed with the same social "easiness" with which most individuals auto-identify themselves in the daily existence"[17].

The feeling of mutual belongingness (based on a common myth of descent, some common notions of history, traditions and customs, a language and a religion, a feeling of solidarity and kinship, an association with a specific territory) is necessary in order to blend an ethno-linguistic community, but not enough to enable a complete maturation of the ethnic identity.

According to I. Fruntaşu, the formation of national consciousness is also a historical process of political integration, characterized by a meaningful increasing of the communication between the members of the said collectivity through: urbanization, the educational system, the development of markets, increasing interaction between isolated villages, marts and cities, the development of the communication and transport infrastructure[18].

out of history. It had been determined by internal structures but also by external ones, being difficult to prioritise between the two the intractibility is generated by the incapacity to appropriate, which in turn drawn forward hostile forces, because the subjugation of individuals does not represent a great difficulty. The social/ national intractibility of Aromanians could generate only a proto-nationality. The term is taken from English – intractibility – 1. Refractory, difficult, intractable character; 2. Irreducible character, lacking malleability, indocile; 3. Difficulty to solve, inability to solve; 4. Disability to be educated; 5. Incurable character.

15 *Ibidem*, 55.

16 *Ibidem*, 73.

17 Iulian Fruntaşu, *op.cit.,* 12.

18 Cf. Karl Deutsch, in Iulian Fruntaşu, *op. cit*., 17.

None of these happen in pre-capitalist Albania of the past 20th century.

The evolution from the stage of ethno-rural consciousness to the stage of full national consciousness is thus stuck at the stage of incipient nationalism[19] (aware of the ethnic differences, but not of its mission to modernize society). This evolution has been halted as well by internal distinctiveness's of the Aromanian society: the lack of adherence to the Romanian identity project of the educated classes and the intractibility of the rural masses as by external factors: the political-economical context in Albania.

The ingredients of a successful identity project are:

1. The awareness of ethnical differences: therein, two of our sources contain clear references to the precarious nature of the dissimilarity feeling which inspired the Aromanians towards the Albanians:

   > ”… the Aromanians in Albania don't come as an ethnic organized minority; that they have always lived in the best of terms with the Albanians, fighting for their rights together under the Turkish occupation, but that, being lesser in number and more spread, they had the course of time infiltrated the Albanians and have been assimilated by these, regardless of their claim of being completely equal with the Albanians”. (*Report*)
   >
   > ”However, one must bear in mind that the entirety of our Romanians in Albania is not considered to be a foreign ethnic minority, as well as the fact that it didn't organize and declared itself an ethnic minority to the present, relying on its special location on the Albanian territory, on the virtues obtained in battles led to gain the independence of Albania, on the friendship connections which had always existed between Albanians and Romanians and on the rights earned by Romania during the Turkish occupation”. (*Synthesis*)

2. A nationalistic ideology which the rural masses were not ready to welcome, lacking a sufficiently trained through instruction intellectual ability.

Or it could be that the very education of the minorities, the essential point of this ethnic algorithm, bore the most impact because of the measures of the inter-bellum Albanian state, along with the religious service in the mother tongue. And the lack of talent for education of the majority of

[19] Which can be consolidated into proto-nationalism without further evolution (Idem, 72.)

Aromanians can be noticed in the Telegram: ”…the poverty of the majority of Aromanians and their lack of interest towards reading …”

The national project concerning the Aromanians in Albany had been implemented in pre-capitalist conditions, which stripped it of the “breath of progress”, of the modernizing forces which could have really produced the mutation from the proto-ethnic stage to that of completely matured national consciousness through the assumption of politic action (the formation as national minority). The previous attempts to collective organization in Aromanians – *jus vallachicum* or the “căpitănatele”, had themselves not gone beyond the proto-ethnic stage either.

In the plan concerning the analysis of the evolutions of national movements suggested by Miroslav Hroch, the situation of the Aromanians in Albania during the inter-bellum period would meet Stage A, when “a small number of teachers, scholars, academics and a group of enthusiastic persons had at first manifested a passionate concern for the study of the language, culture and history”[20] of the said ethnic group. In order to achieve a complete maturation of the national consciousness in Aromanians another stage should have followed: namely Stage B – the process of fermentation of the national consciousness, through which a considerable number of patriots-agitators would broadcast and circulate national ideas; Stage C – the complete national rebirth, in which large masses share national feelings and carry on large scale projects.”

The associating ethnic forms of Aromanians in Albania, as many as there were, have been insufficient to have a mobilizing effect which would be meaningful enough as well towards the intractibility of the masses, as well as the social comfort of superior Aromanian social layers.

In the light of these drawbacks, the lack of ethnic cohesion and even opposing interests to national ones are added, as one can see in the Synthesis: “but all these means [of national action] can only be implemented by us successfully, when our Romanians, learning from the blemishes of the past and *setting aside the quarrels and personal interests, sometimes completely opposed to the Romanian interests*, would organize themselves in communities and immediately declare themselves an ethnic minority”.

The solution suggested by the diplomats of the time regarded the luring of the educated and wealthy layers of Aromanians through economic common interest and through an interesting educational offer. A success would have considerably boosted the prestige of the national movement among the Aromanian masses, as the Telegram clearly shows:

[20] Iulian Fruntaşu, *op. cit.*, 18-19.

“this development somehow decreases the very prestige of this national movement and of course its meaning and power of expansion among the Albanians and even among the Aromanians.”

All three were instruments which were considered by Romanian diplomats to reach these objectives: the economical one, the cultural-ideological one and the educational one, all closely united by a relationship of interdependence. But especially, all claiming considerable resources. This is why M. Arion attracts the attention of his minister concerning a very balanced decision concerning a “more active policy in Albania, ” quoting the report no. 34594/926 of the plenipotentiary minister of Romania in Tirana, Ion Trandafirescu: ”an awakening of Romanian consciousness among the population of Romanian origins in Albania [...] cannot be built anyway any differently but through an intensive propaganda on national, economic and cultural ground, made based on a specially established program, with trained people and with many, many material sacrifices.”

V. Conclusion

Met with the most recent theories of identity, the evaluations of our inter-bellum diplomats from Tirana confirm their pertinence. Their appreciations remain valid beyond the point they were spoken.

The reasonable question anyone would ask at this point is: “how prepared was the politic authority in Bucharest to harness the excellent expertise the professionals in the diplomatic service supplies?”

Well, to those used to diplomatic language, the assertiveness with which some solution to the problems of Aromanians are suggested in our sources is also a hazy critique to the address of the political leaders in Bucharest who, unable to lend their whole attention and to prioritize according to the real interests of the country because of their own personal or common goals. Suggesting “the government should decide if it considers a more active policy would be or not be fit in Albania, ” M. Arion hints to the incapacity of some governors in Bucharest to take full political responsibility beyond conjunctures and petty party calculus.

As it happened many times in modern and contemporary Romanian history, in this issue of Aromanians the political agent did not rise to the level of the requirements and had compromised the efforts of professionals from public institutions through lack of vision and decision. For example, one can simply remind of the way in which the vast inter-bellum work of colonization in Romania of the Aromanians had become an object of

confrontations and political transactions between liberals, holders of great wealth and members of the National Rural Party.[21]

A parallel between the inept behaviour of the political class in Romania and the lack of commitment of the Aromanian elite in Albania can be drawn here. A continuation of said analysis in this direction would confirm how Romanian the Aromanian are through their Aromanian character.

And let's not forget that the representative trait of the national consciousness, having reached its stage of maximum coherence and development is the very capacity to self-sacrifice oneself.[22]

The future success of a national project for Aromanians will also depend on understanding the antecedents, not just on implementing a set of principles, rules and measures, because the specific socio-cultural processes are not very objective, but are influenced by social, cultural and linguistic experiences of individuals in the said group.

Bibliography:

AMAE, Problem 18, fund 71.

CÂNDROVEANU, Hristu; ȚÂRCOMNICU, Emil 2006, *Despre aromâni (interviuri)*, București: Editura Fundației Culturale "Părinteasca Dimândare".

FRUNTAȘU, Iulian 2004, *An ethno-political history of Bessarabia*. București: Editura Cartier.

HAGIGOGU, Sterie; NOE, Constantin; MUȘI, Vasile 2005, *Colonizarea macedoromânilor în Cadrilater*, București: Editura Etnologică.

IORDAN, Constantin 2002, *Minoritățile etnice în sud-estul european după primul*

[21] Constantin Noe, *Colonizarea Cadrilaterului*, in Hagigogu, Sterie – Noe, Constantin – Muşi, Vasile 2005, *The colonization of macedoromanians in Cadrilater*, Bucureşti: Editura Etnologică, 41: "the macedoromanian headmost were rightfully thinking that the desilusioning and sufferings that await these brothers, so trusting in Romania's love, when they will come face to face with the prosaic, harsh reality in the country, where in that period only electoral and party interests were prioritized."

[22] Iulian Fruntaşu, *op. cit.*, 73.

război mondial: dimensiunile unei probleme europene, București: Editura ”Curtea Veche”.

IORDAN, Constantin 1999, *România și relațiile internaționale din Sud-Estul Europei, 1919-1924*, București: Editura All Istoric.

TANAȘOCA, Anca şi TANAȘOCA, Nicolae Șerban 2004, *Unitate romanică și diversitate orientală*, București: Editura Fundației Pro.

ŢÎRCOMNICU, Emil 2004, *Identitate românească sud-dunăreană. Aromânii din Dobrogea*, București: Editura Etnologică.

ZBUCHEA, Gheorghe şi DOBRE Cezar 2005, *Români în lume, secolul al XX-lea*, vol. II, București: Editura Colias.

ZBUCHEA, Gheorghe. 1999, *România și Războaiele Balcanice, 1912-1913, Pagini de istorie sud-dunăreană*, București: Editura Albatros.

ZBUCHEA, Gheorghe. 1999, *O istorie a românilor din Peninsula Balcanică, secolele XVIII-XIX*, Bucureşti: Editura ”Biblioteca Bucureștilor”.

Timokenian and Danubian Romanians. Ethnological perspective[1]

EMIL ŢÎRCOMNICU
Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu" – Bucharest

In Northern Bulgaria there are two Romanian communities, ethnographically differentiated. Timokenian Romanians live in the region between Vidin and Timok, in the Bulgarian area, compactly located in 31 villages and one town, Bregova, border point with Serbia, in Vidin town including (named by Romanians Dii). According to the estimates of Ivo Gheorghiev, the president of The Romanian Ethnic Union (AVE), their number was 125.000-130.000 inhabitants, and in the whole of Bulgaria there were 300.000 inhabitants. Nevertheless, currently the figures are no longer accurate, since more than 50% of rural population of Bulgaria's Northern region emigrated abroad or moved in the big towns in Bulgaria. From Lom to Silistra, in the regions (oblasts) of Montana, Vraţa, Pleven, Lovech, Veliko Târnovo, Ruse and Silistra, predominantly in Vraţa, Plevna and Veliko Târnovo, there ares almost 100 villages, inhabited in varying degrees – from 10% to 80% – of population of Romanian descent. Nevertheless, in current official censuses, this Romanian population is not mentioned.

In historical and ethno-folklore literature, the Romanians of the two communities were named Timokenian and Danubian. In their turn, the Timokenian Romanians are divided in three ethnographic sub-groups: "pădureni" (people of forests), "câmpeni" (people of plains) and "văleni" (people of valleys). The Romanians from Danube valley, whose families emigrated after 1800, are identified by the rest of the Romanian population also under the name of "ţăreni" (people from the country).

[1] This work was supported by CNCSIS – UEFISCSU, project number PNII – IDEI code 868/2008 and contract number 960/2009.

The Timokenian Romanians are located mainly in Serbia, which expanded administratively in the Timok area in year 1833, in about 132 villages and several cities, in an estimated number between 200.000 and 300.000 inhabitants. A small part of the Timokenian population was caught within the borders of Bulgaria, as autonomous region.

At the last census in 2001, 10.566 Vlachs (Vlasi) and 1.088 Romanians were counted. In Vidin oblast, only 155 Vlachs and 166 Romanians are registered.

The Bulgarian statistics have been reporting the Romanian presence from 1822. This is the year when E. Klein found 200.000 Romanians in Bulgaria. In official Bulgarian statistics, Romanians appear to count 49.070 people in 1881 and 75.235 in 1887. The two numbers, recorded six years one from the other, show the shortcomings of the census system. In 1900, there were approximately 130.000 Romanians, with additional 30.000 Aromanians.[2]

In the census of 1905 there are 89.847 Romanians counted, and in year 1910 – 96.502. In the census of 1920, 75.065 Romanian are counted, and in year 1926 – 83.746. In year 1934, in the official statistics only 16.405 Romanians are registered, which shows that, since the 1910 census, 80.097 lives disappeared from Bulgaria, especially from compact regions.[3]

The actual number of the Romanians in Bulgaria, according to ethnographer Florea Florescu, in 1942, was between 250.000 and 280.000. The situation at that time was the following: "Although the number of the Romanians in Bulgaria is so large, they do not have any rights as minorities. They do not have schools, and the churches, where tradition left Romanian as preaching language, were closed under our sight, between 1931-1934. The persecutions take place one after the other, under various forms: fines for speaking the Romanian language, ban on the use of the national costume or deportation to camps or to cities in Macedonia".[4] This is the image of Bulgaria's policy regarding the Romanian minority in decades three and four of XX century. On this policy of becoming Bulgarian by force, history professor Nicolai Pacev from Kozloduy comments: "In 1936, the Bulgarian state, through force… Everybody has a Bulgarian name. And in one night they went to bed Romanians and woke up Bulgarians".[5] He refers to the fact that the Bulgarian state decided in 1936 that Romanians names

[2] Florea Florescu 1943, *Românii din Bulgaria,* pull quote from *The Bulletin of the Romanian Royal Geography Society*, year LXI, 1942, Bucharest, 126.

[3] *Ibidem*, 138.

[4] *Ibidem*, 142.

[5] July 2009, Kozlodui, Bulgaria, field information.

are to be nationalized. If you ask Romanians what name they have, they will answer you with a Bulgarian name, and in translation, the Romanian name. Example: "Gheorghe Florea Bodea. My father Ţvetan is called, but the family is Romanian, of Bodea's kin we are, Bodeas from Nedeia, of Gorcea, combination. And in Bulgarian I am Gheorghi Ţvetanov Gorcea"[6].

Some cases are quite funny. We give some examples found on tombstones in the Kozloduy cemetery. When they changed their names, they translated their nickname or they did not found a correspondent in Bulgarian.

Example: "Marin Bărnev (БЪРНЕВ). The name is Marin of Buzatu's. Go and ask about Bărnev, nobody can tell you. When you say of Buzatu's kin, they are prompt, because it is known, the family is large." Ioan Enachieva (ЕНАКИЕВА), of Enache's, their family belongs to the Ţăreanu's family, coming from Romania. Here, so it sounds, when you hear "man from the country", it means a person who came from the country, Vlachia, Romania. In order for the Romanian name not to be heard, they went back until Enache, ancestor or great ancestor or something, and they wrote his name, in order not to have troubles with the officials". "Purcărova (ПУРКЪРОВА) means from Purcărea's family, but with the Bulgarian term. In another place they write Svinarovi, because pig is svinea".[7]

The situation of identity in Bulgaria among people of Romanian origin or, as we prefer, among Romanian speakers who have Romanian as mother tongue, is extremely varied, and it is somehow common throughout the Northern Bulgarian area. A first observation is required: the Romanians from Bulgaria make a confusion between citizenship and nationality. Their argument is, as they live in Bulgaria, they are Bulgarians. Because they speak Romanian, they are Romanians. So, for the question: "What are you?" Their answer is "half Romanian, half Bulgarian." And this is not a matter of ethnically mixed families, but the confusion between nationality and citizenship. There are cases, very few, of people who say they are Rumanians, but also cases, mostly in Timok area, where their answer is that they are Vlachs who speak Romanian, here also, with various motivations, like having no Romanian education, they speak poor Romanian language.

Example: „Noi toţi vorbim rumâneşte. Şi maica şi tatco şi tot, tot. Eu sunt Cazacovi, Cazaşca familia, Cazacovi. Samo [doar] bulgari sunt, nu sunt români. Aşa isti schi rumâniţ. [Vorbeşte româneşte dar zice că este bulgar!] Da, da. Hârleţu tot este aşa. Samo noi cu Hârleţu şi cu Ţâbul

[6] July 2009, Kozlodui, Bulgaria, field information.

[7] July 2009, information from Nicolai Pacev, Kozlodui cemetery.

vorbim rumâneşte. Noi ne scriem bălgari dar vorbim rumâneşte. Până nu vorbeşti o ţâră românește parcă nu te-ai săturat de vorbă"[8].

The Romanians of the Danube valley, closer to those from Timok, are aware that they came from the villages of the left shore of Danube, from Romania. Many of them have relatives in Romania and they have often passed through Romania, especially in the last years. Example: "No, pe română, aicea unde este, sânt Diricov. Io, ce-o să-ţi spui, tata-l meu cum este. Se spune Ilie Vişinescu. El e rodit în România, născut în Rumânia cest naturală ne românîţ. Taso, măsa, toţi sânt rumâni, fraţi are, surori are"[9].

Some communes in Northern Bulgaria, which had Romanian or Turkish sounding names, underwent a name changing process during the communist period. Examples: Besli-Baikal, Sărbeniţa-Sofronievo, Ermenlui-Dragoş Voevoda, Boşneacu-Topolovăţ, Molălâia-Drujba, Chirimbeg-Pocraina and others. A funny story is told by an interlocutor form Kozloduy: "There was a rumor, a story here, that we had a village, Sofronievo, Sărbeniţa [the old name]. And it goes like this: «Starting from tomorrow, this will not be called Sărbeniţa anymore, it will be called Sofronievo!» And then, the police officers asked an old man: «Hey, where are you from? «Well, I'm from S…» «Say it, where are you from?» «I am from S...», he did not know how to pronounce Sofronievo, he knew he was from Sârbeniţa. The old rip cost one hundred and one lei. «Come on, say it!» «To tell one hundred and one lei, it is still one hundred and one lei, but Sărbeniţa remains Sărbeniţa! Everybody knows it»"[10].

Regarding of the origin of the inhabitants on the Danube valley, we can say that the emigration process of the Romanians from the left bank on the right bank was extremely intense in centuries XVIII and XIX, as well as afterwards. There are historical documents regarding the peasants'

[8] Ivanca Coleva, 74 years old, [born in] 1936, 10 years of school and laboratory courses graduated; July 2009, Bulgaria, Hârleţ, field information. The text is in a rough Romanian language. Its translation is: "We all speak Romanian. Mother, father, and we all speak Romanian. I am Cazacovi, Cazasaca family, Cazacovi. *Samo* [only] Bulgarians are here, there are no Romanian. *isti schi rumâniţ*. [Speaks Romanian, but says he is Bulgarian!] Yes, yes. In the whole Hârleţu it is like this. In Hârleţu and Ţâbul we speak Romanian. We say about ourselves that are Bulgarians, but we speak Romanian. Until you speak a little Romanian, it seems you have not got enough talking".

[9] Margarita Vişinescu, 78 years old, Kozloduy, her father was born in Romania; July 2009, field information. The quote is in a rough Romanian. Its translation is: "Well, in Romanian, here, where I live, I am Diriciov. What can I tell you, how my father is, maybe. His name is Ilie Vişinescu. He was born in Romania. His father and mother are Romanians. He has brothers and sisters."

[10] Gheorghe Bodea Florea, 71 years old, Kozloduy; July 2009, field information.

flee from boyars' lands due to the benefits the received in the Ottoman Empire, faced with depopulation. Also, an exodus was produced during the enforcement of the Organic Regulation. In Bulgaria, even today, the Romanians, descendents of those Romanians who fled 80-100 years ago from Romania, are called "ţăreni" (of the country). This shows the fact that there is another Romanian population layer, an older one, naming those who came "ţăreni", the same way as in Oltenia, those who came from Transylvania were called "ungureni" (Hungarians).

Another information from Baikal: "How is our kin developed? The grandfather Ion Ciocan is from Baikal, he goes in Orlea and chooses eldmother Todora, a Romanian. And he starts a family, and Mihai is born, and Mihai comes here and finds Stana, he takes her to Orlea, has six children there, one pair of twins, my mother and her sister, they come here and get married. Well, this is how our family spreads here, Orlea and Baikal".[11]

From an ethnographic point of view, there are few differences between the three population groups form the Timokanian area (of forest, of valleys, of plains), these differences losing relevance in time. In fact, there are here more layers of Romanian population, a mixture made in the last four centuries. There is an old native Romanian population in this area of Romanian ethno genesis that was thinned and pressed by Slavic population. This is revealed in the toponyms, old names of places. Even nowadays, Timokanian Romanians still call Vidin Dii[12], its ancient name. Emanoil Bucuţa concluded: "All peasants call Vidin by the name of Dii. It is its old name, from old documents, and nobody else but them knows it. Weigand writes in a quite entangled fashion, not so much about the origin, as about its relationship with local Romanians and its actual pronunciation. The old Bulgarian form was Бъдыиь, the Hungarian one – Bodon, the Romanian – Diu. Weigand also remembers of a form heard in Luche, Serbia, Dźii, and proposes a name that Romanians from Vidin used, Vd'ie, which was most likely developed, as the current Bulgarian one, Vidin, from

[11] Marinov Rumen Morov, 56 years old, field information, Baikal, Bulgaria, July 2009.

[12] "Vlach, the word itself, it is not a bad word. Something more, this word has an ancient history base, but belongs to history, we know it. Between us, we never called us Vlachs, as we never say Vidin when we refer to Dii. I make an analogy between the two terms, because there is a specific Romanian terminology, we call ourselves Romanians and it is normal and natural, because this is the old transcription also, which was from Romania. Some argue that the idea of Vlachs would be an idea that represents our roots. It might be so also, but in the end they are not right, because our root is Romanian, as we know ourselves, as we call ourselves. Others call us Vlachs". Quote from an interview with Ivo Gheorghiev, the president of AVE Association, June 2009.

the Greek Βιδύνη, (the Bulgarians stress Vidin). What the Lipsca professor heard in Serbia is the actual name, the only one, given to Vidin by all Romanians, only soaked in Banat dialect.

What could Vd'ie be, besides an undecipherable etymological diagram, we cannot tell. Dii is a word similar to Jii and Sibii, and, in the same way, articulated, lose the plural appearance, same as Dii".[13]

After Emanoil Bucuţa showed in 1923 that there are three ethnographic populations in the Timok area, indicating three different directions that these populations used in order to establish themselves in this land between Danube and Timok, "the people of valleys" and "the people of plains" from Dolj and Mehedinti respectively, while "the people of forests" came from Serbia, which is partially true, for a small number of population. In 1942, in the preface of the three volumes of studies and sources, made by C. Constante and A. Golopenţia[14], he wrote: "Romanians from the right bank of the Danube were and were in a different country and were not. A wide stream of water links more than it divides the inhabitants of the two banks. Transitions, especially from us to them, took place in all times, especially in those times when a new people was taking shape. Only for a few years now, ever since there is talk about union and solidarity between States, the borders between them got locked with a hundred locks. Others believed, and, even funnier, we believed that all these Romanians were ethnic overflow from our lands. We had nothing different to find in them, since they were not different people, they were us. They were a kind of Romanians who had left abroad… I also visited these Romanians, on several occasions, the Bulgarians more, the Serbians less. Those who live deeper in the country, as those who live closer to the borders either know or they do not know about the free country of their Northern brothers, they recognize themselves as Romanians through memories, language and customs. They gave themselves narrower names, as they were seated in a valley or in an easily distinguished land forming, a plain, field or valley, but they never called themselves, all of them together, Oltenians, Muntenians or Banat. A wave of Romanian population from Banat, Oltenia and Muntenia arrived on the other side of the Danube, at dates and due to matters which can be followed. Being newer than the indigenous and noisier for history, they could show themselves to researchers as Oltanian, Muntenian or Banatian Romanians. They are no more than they claim to be today. The indigenous,

[13] Emanoil Bucuţa 1923, *Românii dintre Vidin şi Timoc,* Bucharest, 7.

[14] C. CONSTANTE, A. GOLOPENŢIA 1942-1944, *Românii din Timoc*, Romanian National Statistics Institute, vol. I-III, Bucharest.

the Romanians, more ancient than them, the hearth which received the newcomers was ever different. The proofs are just waiting to be found".[15]

In Turkish documents, such as the register concerning years 1454-1455, there are village names from the Timok area such as: Gamzova, Vrăh, Calanic (Calenic), Negovanofce (Negovanovţi), Borilofce (Boriloveţ), Cinguruş (today a Bulgarian village), Alboten (today a meadow in the front of the ruins of a former monastery), Tihanofce (Tianovţi), Cosova, Cutova, Rachitnice (Rachitniţa), Islanetrăne (Slanotrăn), Suhadol (today vanished), Isveti Petre (Sveti Peter, today Drujba), Topolovce (Topolovăţ, known as Boşneacu); similar to the 1560 one: Vrăh island, Filordin (Florentin), Cutova, Coşava, Bregova, Dalaina (Deleina), Perilofce (Periloveţ), Balei, Gămzovo, Slanotrăne, Iasen, Calenic, Gromotarce (Gomotarţi), Boriloveci (Borilovăţ).[16]

In the Timok area, especially at the level of the AVE Association, there are claims for obtainig the status of minority for the Romanians in Bulgaria, which is a less common situation in the areas of the Danube valley. It is true that the Bugarian State, in its turn, does not encourage and seems indifferent today to the situation of Romanians. The approval of the Vidin bishop was obtained for the unfolding of church service in Romanian for two localities, Rabova and Florentin. It is worrying that in Timkoean villages, except for Rabova commune, the schools were closed due to lack of pupils.

What discourages the transit to Romania is the existence of a small number of custom points, as well as the difficulty of crossing aboard or the high cost of shipment by ferry. The crossing points are at Vidin-Calafat (by ferry), Oriahovo-Bechet (by ferry), Ruse-Giurgiu (bridge), Silistra-Călăraşi (by ferry, land crossing).

In schools, the subjects are taught in Bulgarian. There are current initiatives for taking Romanian lessons in private, through the involvement of AVE Association, especially for the young people who, thus, will be able to be granted access easily to scholarships offered by the Romanian University Education, projects financed by the Department of Romanians from Overseas within the Romanian Ministry of External Affairs.

In the researched areas, the broadcasting of Romanian television and radio channels can be caught, entertainment shows being the most

---

[15] Emanoil Bucuţa 1942, *Introducere,* to *Românii din Timoc*, corpus elaborated by C. Constante and A. Golopenţia. Bucharest, XVII-XVIII.

[16] Virgil Nestorescu 1996, *Românii timoceni din Bulgaria,* Bucharest: Editura Fundaţiei Culturale Române, XII. These dates are taken from book Dušanka Bojanić-Lukać 1975, *Видин и видинският санджак през 15-16 век*, Sofia, which contains documents of the Turkish Archives from Ankara and Istanbul.

popular. There are no newspapers in Romanian, since population cannot read Romanian. A year ago, a center for distance learning of Spiru Haret University was established, since there is an interest for this form of education.

There are several historic monuments which are in good condition and which, through the care of Romanians, were put back on their foundations, after they were destroyed by the nationalist rage subsequent to Balkan wars. Among these, we mention the Inovo (Smardan) stone cross and the Oriahovo monument, but there are others too, such as a small monument recently built in Harlet. These monuments are built for the memory of Romanian soldiers killed during the Independence War of 1877. Still, the monument of Romanian soldiers in Arcear it is in a deplorable situation. The local population keeps the memory of battles carried out 130 years ago and which made possible the liberation of Bulgaria.

L'importance des représentations statuaires de Daces, du Forum de Trajan (Rome), pour la culture roumaine

LEONARD VELCESCU[1]
Paris

Statues monumentales de Daces, provenant du Forum de Trajan, à Rome.



Fig. (a-f). Statues de Daces: (a) le Musée du Vatican; (b) le Musée du Vatican; (c) Rome, la collection Torlonia; (d) Rome, le Musée du Palatin; (e) Rome, la collection Ludovisi; (f) Rome, le Musée Canonica; a, b, d, f: photos auteur.

Il est important de préciser que nous nous trouvons dans le domaine de l'art, le domaine des hypothèses et des idées plausibles et nullement dans le domaine des sciences nommées exactes.

En 2008 a été publié chez l'Éditeur français *Les Presses Littéraires* mon livre, *Les Daces dans la sculpture romaine. Étude d'iconographie antique*. Cette étude est pour nous, les roumains, d'une exceptionnelle importance historique; l'auteur analyse et inventorie plus de cent sculptures romaines, représentant nos ancêtres. Cet ouvrage est une thèse de doctorat, soutenue par l'auteur en 2000, à l'École Pratique des Hautes Études – Sorbonne, Paris. Un livre admirablement documenté, richement illustré, solidement composé, écrit dans un style clair et vivant, qui présente un travail de plus de 15 ans de recherches et de découvertes sur l'iconographie des Daces et met à la disposition du public ce «trésor» assez peu connu.

Grâce aux découvertes effectuées et la profondeur des interprétations, l'auteur soulève encore un des voiles qui cachent la civilisation pleine de mystères à ceux que Hérodote appelait «les plus braves et les plus justes d'entre les Thraces».

[1] Chercheur en histoire de l'art, Perpignan, France. Adresse e-mail: *velcescu66@yahoo.fr*

Au temps du règne de l'empereur Trajan (98-117 ap. J.-C.), l'art romain se trouvait au sommet de sa gloire. La sculpture romaine est abordée dans cette étude, grâce à la richesse des représentations de «Barbares» de Dacie (la Roumanie actuelle). A partir des œuvres qui y sont présentées, l'auteur (historien d'art) propose une analyse iconographique approfondie sur les Daces, ces fameux guerriers qui, au temps de Domitien (81-96 ap. J.-C.), avaient obligé les Romains à signer la paix et à payer un tribut régulier. A la fin du livre, le Catalogue comporte presque la majorité des sculptures de Daces connues jusqu'aujourd'hui. L'état des connaissances actuelles et les discussions autour du nombre important de ces statues qui, en grande partie, occupaient autrefois une place majestueuse dans le Forum de Trajan, à Rome, sont également abordés.

J'ai essayé, dans les pages du livre, de montrer et d'analyser tout ce qu'on connaît sur les représentations iconographiques des «Barbares» (Daces) dans la sculpture romaine. Je tiens à mentionner dès le début que nous sommes dans le domaine des suppositions et des hypothèses plausibles, et non dans le domaine de la vérité absolue et des «dogmes», que je n'ai en aucun cas cherché à traiter «définitivement» les sujets et les problèmes abordés, laissant si possible de la place pour que l'enquête commencée puisse être continuée.

Je souhaite que ces modestes recherches ouvrent de nouveaux chemins vers l'iconographie antique de la Roumanie. Je voudrais mentionner également que cette thèse fait partie d'une série de recherches que j'espère pouvoir continuer et conclure par un *Corpus* de «toutes» les sculptures de Daces connues jusqu'à présent.

L'étude iconographique antique sur les Daces est loin d'être un chapitre terminé: actuellement, je prépare un Corpus avec les représentations de Daces, Gètes, Thraces, Phrygiens, des bas-reliefs, des bustes ou statues, des pièces conservées intégralement ou des fragments. Il existe certainement des sculptures représentant des Daces qui n'ont pas encore été identifiées. Par exemple, dans la littérature allemande sont mentionnées des statues de Daces dont on a perdu la trace. J'essaye de les localiser et de les identifier. Le but de mes recherches est de révéler l'importance particulière de ces sculptures antiques – qui pour nous, les Roumains, constituent des vrais documents d'identité, et de les remettre à leur vraie valeur.

L'étude que nous exposons dans cet ouvrage est structurée en deux parties et constitue le résultat de plusieurs années de recherches sur les représentations iconographiques de «Barbares» (Daces) dans l'art romain. Il nous a semblé nécessaire d'entreprendre une recherche systématique

de telles représentations iconographiques, ainsi qu'une analyse de leurs caractéristiques, afin de mieux distinguer les traits qui différencient les représentations de Daces par rapport aux autres «Barbares» (Celtes, Germains, Thraco-Phrygiens). A cette fin, nous avons d'abord jugé nécessaire une introduction sur la signification générale du terme *Barbare* employé par les Romains, ainsi que sur la typologie du «Barbare», telle qu'elle ressort des textes littéraires antiques. Nous sommes ainsi parvenus à décrire le contexte général dans lequel ces sculptures de Daces ont été réalisées.

Notre thèse de doctorat présente les plus représentatives des statues que nous avons pu inventorier. Nous les avons décrites et comparées. Le temps dont nous disposions, ainsi que l'étendue limitée du présent ouvrage n'ont pas permis d'aborder une description détaillée de toutes les statues figurant dans le catalogue. Une telle étude sera publiée ultérieurement dans un Corpus.

Nous nous sommes donc limités à la présentation des traits caractéristiques de la totalité de ces statues, dont la plupart n'avaient encore jamais fait l'objet d'une étude scientifique.

Se travail tente de répondre à plusieurs questions.

Il y a tout d'abord celle de la représentation des «Barbares» par les Romains.

De bonnes illustrations sont données par les statues ou scènes sculptées représentant le roi Décébale, le vase de Blain (France), la stèle de Philippes (Macédoine), la Colonne Trajane (Rome), le buste du Vatican, le buste du Musée de l'Ermitage, la statue du Jardin de *Boboli* (Florence), la tête du Musée de *S*^{ta} *Maria del Fiore* (Florence): ce sont les seules représentations d'un «Barbare» (Dace) clairement «identifiables». C'est à partir de ces représentations d'un même personnage que l'on peut commencer à définir le type de «Barbare» dace, à dresser en quelque sorte son «portrait-robot».

Les représentations de Daces sur la Colonne Trajane de Rome entrent elles aussi dans cette catégorie, montrant clairement les traits caractéristiques de ces «Barbares» (visages, armes, vêtements), dont l'observation nous aide dans notre démarche d'identification d'autres représentations iconographiques de Daces.

Il y a aussi le problème de la restauration de ces statues, effectuée pour la plupart d'entre elles au début du 17e siècle.

Les deux statues de Daces en porphyre rouge du Musée du Louvre, restaurées par Pietro Bernini, en sont un exemple. Elles ont été pour nous une occasion de discussion sur leur antiquité ou modernité, sur la distinction entre parties antiques et parties modernes, ainsi que sur le rôle des artistes

modernes dans la restauration des œuvres d'art antiques. Nos conclusions sont le résultat d'une observation minutieuse, d'une étude approfondie de tous les détails de ces statues, ainsi que d'un travail de réflexion et de comparaison.

Nous avons également essayé de répondre au problème posé par les statues de Daces trouvées dans le Forum de Trajan à Rome.

Les dimensions très variées de ces représentations soulèvent en effet la question de leur rôle esthétique dans le Forum. Aussi avons-nous entrepris une étude systématique des dimensions données dans la littérature pour ces statues et discuté de la fiabilité de ces mesures. Ceci nous a permis de les classer en fonction de leurs hauteurs, et de discuter de leur fonction dans le Forum de Trajan.

Outre le problème de leur identification et de leur provenance, ces sculptures de Daces soulèvent d'autres questions qui demandent une réponse de la part des spécialistes dans le domaine. Tout d'abord, pourquoi ce nombre impressionnant de statues, «dédiées» par les Romains à un peuple «barbare» soumis. Serait-ce un «hommage» rendu par les conquérants à un peuple de guerriers? Voilà une autre question à laquelle nous avons tenté de répondre, en expliquant quelle avait pu être l'attitude des Romains à l'égard des peuples qu'ils avaient soumis.

Enfin, les matériaux ayant servi à la réalisation de ces statues peuvent fournir des renseignements précieux sur la provenance éventuelle d'une statue donnée, ainsi que sur la période approximative de sa réalisation. Nous avons donc jugé opportun d'analyser en détail ces matériaux, en essayant d'identifier les carrières et les gisements d'où ils pourraient provenir.

Nous avons conclu notre étude par un catalogue, recueil de tous les fragments et statues de Daces que nous connaissons à ce jour, avec, pour chaque statue, des images d'ensemble et des détails. Parmi les fragments qui y figurent, certains (en provenance du Forum de Trajan) n'ont encore jamais fait l'objet d'une publication.

Le travail qui suit est composé de onze parties, chacune apportant une réponse aux questions que nous nous sommes posées.

Bien entendu, étant donné sa complexité, le sujet reste ouvert à d'autres interprétations qui viendront compléter celles que nous présentons dans ce manuscrit.

Dans le contenu de cette thèse nous avons essayé de donner une vision d'ensemble concernant les représentations iconographiques des Daces dans l'Antiquité. Après avoir défini le contexte historique dans lequel le concept de «Barbare» est apparu dans le monde romain, nous nous sommes intéressés à la «définition» du type de «Barbare» en général, et de

«Barbare» Dace en particulier. A cette fin, nous nous sommes appuyés sur des descriptions littéraires et artistiques antiques qui nous sont parvenues.

Le point de départ dans notre démarche de définition du «portrait-robot» du «Barbare» Dace sont les représentations attestées que l’on a de ces «Barbares». Il s’agit notamment, comme nous l’avons souligné, des «scènes» sculptées de la Colonne Trajane et des bas-reliefs du *Tropaeum Traiani* d’Adamklissi.

Parmi les sculptures analysées dans cet ouvrage, celles représentant le roi dace Décébale occupent une place très importante. Ceci non seulement en raison du caractère quasi certain de leur identification, mais également de leur «unicité»: c’est la seule fois qu’un même personnage «Barbare» (Dace) se retrouve représenté plusieurs fois dans la sculpture (statuaire) antique.

L’étude comparative des bustes du roi Décébale a été abordée dans le passé par de nombreux auteurs, dont nous avons présenté et discuté les opinions. Cependant, cette méthode n’avait, à notre connaissance, jamais été appliquée à la statuaire concernant le roi dace, ce que nous avons réalisé dans ce travail.

Le problème de la restauration des statues a également été abordé. Ainsi les statues de Daces du Musée du Louvre ont retenu notre attention car elles présentent des parties restaurées. En effet, elles ont été l’occasion d’une discussion sur le thème antiquité/modernité d’une sculpture, ainsi que sur la restauration/reconstitution.

Enfin, il nous a paru important d’entreprendre, dans le dernier chapitre de cet ouvrage, une étude détaillée des principaux matériaux utilisés pour les sculptures de Daces. Cette étude est justifiée par l’importance croissante accordée aux renseignements fournis par la géologie et les sciences exactes à l’histoire de l’art. Connaître la nature et les caractéristiques du matériau utilisé pour une sculpture donnée permet non seulement l’identification de l’aire géographique de provenance de cette sculpture, mais également un meilleur choix des matériaux qui doivent être utilisés pour sa restauration. C’est pourquoi nous avons effectué une analyse approfondie et illustrée par des exemples, des caractéristiquesdes principaux matériaux utilisés dans la sculpture antique: composition, texture, couleur, dureté, mais aussi carrières d’extraction, gisements, etc.

Nous concluons notre étude par un catalogue, incluant la majorité des sculptures de Daces inventoriées à ce jour. Un tel catalogue ne constitue, bien évidemment, qu’un commencement. Nous nous proposons de continuer ce travail d’identification et d’analyse d’autres représentations iconographiques de Daces. Ces résultats feront l’objet d’un *Corpus*.

Cette thèse est structurée en deux parties. La première partie donne une vision d'ensemble du sujet des représentations iconographiques des «Barbares» Daces dans l'Antiquité. Après la délimitation du contexte historique dans lequel le concept de «Barbare» est apparu dans le monde romain, le «portrait» du Barbare en général, et du Barbare Dace en particulier, a été dressé, à l'aide des descriptions littéraires et artistiques antiques les plus représentatives qui nous soient parvenues.

Le point de départ dans la construction du «portrait-robot» du Barbare Dace est constitué par les représentations «sûres» que l'on a de ces «Barbares», dont les «scènes» sculptées de la Colonne Trajane et les bas-reliefs du *Tropaeum Traiani* d'Adamclissi. Parmi les sculptures analysées dans cet ouvrage, celles représentant le roi dace Décébale occupent une place centrale. Ceci non seulement en raison du degré important de sûreté de leur identification, mais également pour leur «unicité»: c'est la seule fois qu'un même personnage «Barbare» se trouve représenté plusieurs fois dans la sculpture antique.

L'originalité de l'approche choisie consiste dans l'analyse comparative de plusieurs statues où Décébale est supposé apparaître; les opinions de plusieurs spécialistes qui se sont exprimés à ce sujet sont présentées et discutées.

Les statues de Daces du Musée du Louvre ont attiré l'attention de l'auteur car elles présentent des parties restauréespar le sculpteur italien Pietro Bernini; ceci a été une occasion de discussion sur le thème antiquité/modernité d'une sculpture, ainsi que sur la restauration/reconstitution.

Les statues de Daces trouvées dans le Forum de Trajan ont également été analysées et classées par catégories, en fonction de leurs dimensions; une discussion sur leur rôle dans le Forum a été entreprise.

En essayant de justifier le nombre impressionnant de statues de Daces retrouvées un peu partout dans le monde, l'idée a été avancée que ces sculptures seraient un «hommage» rendu par les Romains au plus puissant de leurs ennemis. Plusieurs arguments ont été invoqués pour soutenir cette affirmation: le respect, voire l'admiration, éprouvé par Trajan à l'égard des guerriers Daces, dont témoigne également le nombre important de légions romaines composées exclusivement de soldats Daces, mais aussi l'or des Daces, ramené comme butin de guerre, qui a contribué au redressement économique de l'Empire.

Dans le dernier chapitre de cet ouvrage, une étude détaillée des principaux matériaux utilisés pour les sculptures de «Barbares» Daces a été réalisée. Cette étude est justifiée par l'importance croissante accordée aux renseignements fournis par la géologie à l'histoire de l'art. Connaître

la nature et les caractéristiques du matériau utilisé pour une sculpture donnée permet non seulement l’identification de l’aire géographique de provenance de cette sculpture, mais également un meilleur choix des matériaux qui doivent être utilisés pour sa restauration. C’est pourquoi une analyse approfondie a été effectuée, illustrée par des exemples, des caractéristiques(composition, texture, couleur, dureté, mais aussi carrières d’extraction, gisements, etc.) des principaux matériaux utilisés dans la sculpture antique.

Le *Catalogue* des statues de Daces (vol. II), incluant la majorité des sculptures de ce type répertoriées à ce jour, conclut cette thèse. Ce deuxième volume constitue, à notre connaissance, l’inventaire le plus complet des sculptures de Daces jamais réalisé jusqu’à présent.

Egalement l’auteur veut maître en évidence quelques observations sur les nombreuses statues monumentales de Daces, réalisées par les Romains, sous le règne de l’empereur Trajan (98-117 ap. J.-C.), pour le Forum de Trajan, à Rome. Plus précisément ces sculptures ont été faites à la suite des guerres menées par Trajan contre la Dacie, en 101-102 et 105-106 ap. J.-C. Cet ensemble de statues posent une série de «problèmes», et l’auteur essaye de répondre a toutes ces questions d’une manière pertinente:

- quelques exemples de statues de Daces réalisées par les artistes romains pour le Forum de Trajan;
- la place exacte et la fonction occupée dans le Forum par ces statues;
- la variété des dimensions de ces sculptures et leurs styles;
- discussions et analyses sur les nouvelles fouilles archéologique effectuées dans ce Forum, à partir de l’année 1998;
- les différences entre le plan ancien, classique, du Forum de Trajan et le nouveau plan, avec les nouvelles modifications;
- les nouvelles découvertes: trois nouvelles statues de Daces;
- le nombre approximatif de statues de Daces réalisées pour ce Forum;
- les reconstitutions effectuées par les Américains;
- la haute qualité artistique de ces statues pour les «portraits» de Daces;
- l’«identification» du roi des Daces, Décébale dans la statuaire.

A l’aide d’hypothèses et d’idées plausibles on va essayer d’expliquer les raisons pour lesquelles les Romains ont décidé de réaliser un majestueux projet de représentations artistiques de Daces: des bas-reliefs, un nombre considérable de statues, pour le Forum de Trajan, à Rome.

On va énumérer et discuter «toutes» les idées intéressantes liées à ce sujet, ensuite on va souligner les opinions «finales» les plus plausibles.

Dans quel but ont été réalisées les nombreuses représentations de Daces dans l’art romaine? S’agirait-il d’une «simple» propagande politico-

militaire? On peut affirmer que dans le Forum de Trajan a été conçu et réalisé un vrai «programme» artistique et iconographique de grande qualité. Pourquoi les artistes romains ont-ils exécuté ce vaste objectif iconographique dédié au peuple dace?

Pour commencer, on note une première hypothèse: en essayant de justifier le nombre impressionnant de statues de Daces, réalisées par les sculpteurs romains pour le Forum de Trajan, peut être avancée de manière pertinente l'idée que ces œuvres seraient un noble «hommage» dédié par les Romains à leur adversaire le plus puissant. Plusieurs arguments ont été invoqués pour soutenir ces affirmations: le respect, même l'admiration, ressentie par Trajan (ou les Romains) envers les guerriers Daces, comme l'atteste également le nombre important de légions romaines constituées uniquement de soldats Daces, ainsi que l'or des Daces pris comme butin de guerre qui, comme on l'a dit, a contribué essentiellement au redressement économique de l'Empire romain.

Trajan et très probablement une partie de la classe politique et militaire romaine se sont certainement rendus compte de la valeur de ce peuple de guerriers «redoutables» pour l'avenir de l'Empire romain, en particulier après les très difficiles confrontations avec les belliqueux Daces qui, je rappelle, ont été difficilement vaincus par les Romains. Et dans ce contexte réaliste de guerre (*in situ*, pour ainsi dire) les Romains ont rapidement compris qu'ils avaient besoin de ces guerriers d'une grande valeur. Ce fait a d'ailleurs été confirmé par les événements consignés dans l'histoire militaire romaine: tant de militaires Daces ont été enrôlés dans les légions de l'Empire romain. Cette action stratégique conçue par les Romains étant sur le point d'être concrétisée sur le plan politico-militaire, on peut affirmer que les Daces ne pouvaient en aucun cas être ignorés et ne pas être représentés dans l'art iconographique de l'Empire. Si on ajoute également l'important butin de guerre (*manubiae*) apporté par les Romains de Dacie, des richesses incommensurables qui, rappelons-le, ont pratiquement «sauvé» l'Empire romain du désastre économique, on comprend mieux pourquoi les Romains ont-ils été «reconnaissants» à ce point à l'égard de ceux qu'ils avaient vaincus. On peut ainsi considérer que l'Empereur Trajan a dédié ce complexe important (le Forum) également aux Daces, en les représentant dans l'art officiel romain.

La grande qualité des sculptures de la période de Trajan caractérise ces représentations de Daces, réalisées au moment quand l'art «portraitistique» romain se trouvait à son apogée: la représentation humaine a été transposée en pierre au plus haut degré artistique.

Trajan a planifié la réalisation de toutes ces représentations de Daces pour son Forum, à Rome, comme une sorte de stratagème politico-militaire envers les combattants Daces. Par son «noble» geste, de dédier aux Daces toute une série d’images qui les mettent réellement en valeur, l’Empereur romain désirait probablement gagner la confiance des Daces: notamment de représenter et de situer dans une place d’honneur l’image des «Barbares» Daces, au centre de Rome, dans le Forum le plus fastueux de tous les forums réalises jusque-là. Ce travail a été accompli en étant totalement remarquable et ne peut pas être ignoré. L’intérêt conçu par Trajan était de taille, le fait d’attirer les Daces dans l’armée romaine était d’une très grande importance pour l’Empire romain. Ce que je voudrais «démontrer» par ces observations est le fait que Trajan a réalisé assez vite, surtout en tant que militaire de profession, que la valeur militaire des Daces était très importante pour servir dans l’armée de l’Empire romain. D’ailleurs, après les guerres menées par les Romains en Dacie (106 ap. J.-C.), des guerriers Daces ont commencé à faire partie de l’armée romaine comme troupes auxiliaires, jusqu’à la chute de l’Empire romain d’Occident (476 ap. J.-C). Maintenant, nombre des ces fameux guerriers Daces, les plus redoutables parmi les «Barbares», faisait partie des rangs de l’armée romaine. Comment cet événement à part a-t-il été ressenti dans le Monde «barbare»? Sûrement pas trop favorablement: les Daces étaient à craindre non seulement par les Romains, mais aussi par d’autres peuples «barbares». Le jeu stratégique de Trajan était très habile et très important, il «mobilisait» des soldats Daces précieux pour l’avenir de l’Empire romain et en même temps infligeait aux autres «Barbares», hostiles aux Romains, un coup terrible; dorénavant l’armée romaine pouvait «s’enorgueillir» à juste raison d’avoir dans ses effectifs les guerriers les plus terrifiants parmi les «Barbares». La nouvelle image étant très favorable aux Romains, n’était sûrement pas au gré des peuples «barbares» qui continuaient de lutter contre l’Empire romain pour libérer les pays occupés et stopper son expansion.

Désormais l’Empereur Trajan pouvait compter sur l’apport militaire des Daces, dans son Forum le peuple dace était représenté, détenant une place à part, digne de glorifier les dieux, et cette réalisation n’a jamais été faite jusque-là pour un autre peuple appelé «barbare». On peut dire, grâce à cette formidable décision, d’introduire l’image du «Barbare» Dace au milieu des Romains, Trajan a voulu conclure une sorte de «contrat», d’«entente» avec les Daces, une modalité de confiance et d’appréciation. En «échange» l’Empereur romain voulait que les Daces acceptent dorénavant de lutter dans les rangs de l’armée romaine, gagner leur confiance et pouvoir compter sur leur force guerrière. Maintenant, ceux qui faisaient

partie de la grande famille thrace, appelés «les plus braves et les plus justes», conforme les affirmations d'Hérodote (*Histoires*, IV, 93), ont été «acceptés» et «intégrés» au cœur de la société romaine.

Quelle aura été l'opinion et l'attitude des Romains, à l'idée de se voir entourés d'une multitude d'images de «Barbares» dans leurs propre place publique, au centre de Rome? La classe politique romaine de l'époque de Trajan a-t-elle été d'accord avec cette image totalement inattendue et insolite?

Il est fort possible que Trajan ait réussi à convaincre la classe politique romaine d'«accepter» les représentations de Daces dans le Forum en contrepartie de l'obtention de la confiance des Daces et de leur accord de faire partie de l'armée romaine.

Il est en effet difficile d'admettre que les Romains aient accepté dès le départ ce fait désagréable pour eux (une partie d'entre eux ne l'ont d'ailleurs jamais accepté). On peut s'imaginer assez facilement, dans le Forum de Trajan, les représentations monumentales des Daces placées dans le périmètre de la vaste cour intérieure de ce Forum, «regardant» du haut des attiques, ce qui leur donnait un aspect encore plus imposant et plus majestueux, comme si elles «défiaient», grâce à leur grandeur, tout le monde romain qui se trouvait en bas, à leurs pieds. On doit admettre que cette «mise en scène» ne pouvait pas être au goût des Romains, étant même une «atteinte» à leur orgueil. On peut dire que cette image, ce «tableau» peut être catalogué comme «surréaliste»: les vaincus, les Daces, «regardaient» d'en haut les Romains vainqueurs qui se trouvaient en bas, sur la place du Forum de Trajan. Comme on peut le constater, ce fait réel, réalisé, ne tient pas d'une logique habituelle, et on peut même souligner que cet aspect n'est pas tellement conforme à la logique… Cette nouvelle image imposée au monde romain, hors du commun, a tout d'une «situation surréaliste». Pour mieux comprendre, on va essayer de s'imaginer que de nos jours éclate un conflit imaginaire et qu'à la fin de la guerre les vainqueurs décident de représenter dans l'art leurs vaincus, en réalisant des statues monumentales qui vont être placées en hauteur sur la place publique de leur capitale. On comprendra immédiatement que cette configuration absurde n'est pas envisageable.

Ces statues de Daces, dans le Forum de Trajan, ne sont pas des représentations de captifs qui se trouvent dans une posture d'humiliation (menottés, enchaînés, attachés à un tronc d'arbre, ou avec les mains liées derrière le dos), comme le sont en général les «Barbares» faits prisonniers qu'on voit dans les images qui représentent des trophées avec des

«Barbares», comme par exemple sur les métopes d’Adamklissi[2]. On peut remarquer le fait que les Romains n’ont pas voulu représenter les Daces, dans l’enceinte du Forum de Trajan, comme des prisonniers ordinaires; au contraire, pour la première fois les représentations de «Barbares» (Daces) ont été placées en hauteur pour mieux les mettre en valeur. On peut continuer l’idée en affirmantque, si les Romains avaient voulu (et ils auraient pu le faire s’ils le voulaient) représenter les Daces comme des réels prisonniers, ils auraient pu mettre toutes ces représentations statuaires au niveau du sol, et non en hauteur. Ceci ne correspond d’ailleurs pas à l’image conventionnelle, classique du trophée des «Barbares» liés avec les mains derrière le dos et attachés à un tronc d’arbre. Les vaincus sont honorés et représentés ici comme des vrais «invités» valeureux, comme si les Romains voulaient que l’effigie des Daces reste présente, glorifiée, on peut dire pour l’«éternité». Toutes ces choses analysées nous mènent à une conclusion que l’on doit logiquement accepter, mais qui est en même temps stupéfiante. On revient de nouveau à l’inévitable question: pourquoi les faits se sont-ils déroulés ainsi?

Dans ce qui va suivre on va essayer de dévoiler quelques explications plausibles. Donc, comme on l’a vu plus haut, les Daces ont été représentés comme des gens libres et pas seulement, également dans une attitude digne, monumentale, impressionnante. Les Daces «venus» à Rome, originaires d’un pays mystérieux, un peuple immémorial ayant une origine et un passé historique ancestraux qui se perdent dans la nuit des temps, se virent «tout à coup» immortalisés dans le Forum de l’Empereur Trajan. En les étudiant de plus près, l’expression de leurs visages nous transpose dans un mystérieux et inconnu passé historique et religieux. Leur physionomie particulière, naturelle, digne, des caractéristiques d’un peuple fier, leur donnent l’aspect général de protecteurs, de défenseurs, et la position qu’ils occupent dans l’enceinte de ce Forum au niveaux des attiques nous donne une image de futurs gardiens de l’Empire romain. Pourquoi a-t-on choisi précisément les Daces comme image protectrice et représentative pour le Forum de Trajan? Qu’il ait été vraiment seulement question d’une «ordinaire» propagande militaire et politique de l’Empereur Trajan liée aux conquêtes réalisées en Dacie ou bien il s’agisse de quelque chose de plus profond, de plus

[2] Leonard Velcescu 2008, *Les Daces dans la sculpture romaine. Étude d’iconographie antique.* chap. VI: 94. Pour les métopes du monument d’Adamklissi voir Florea Bobu Florescu 1959, *Monumentul de la Adamklissi. Tropaeum Traiani*. Bucureşti. En ce qui concerne les trophées en général et sur les trophées où sont représentés des Daces voir l’étude de Gilbert Charles Picard 1957, *Les trophées romains. Contribution à l’histoire de la Religion et de l’Art triomphal de Rome*, Paris: E. De Boccard – Editeur.

complexe, d'une histoire beaucoup plus ancienne et «nébuleuse» qui faisait probablement partie d'un fond commun que nous l'ignorons totalement?

L'attitude des Romains vis-à-vis des Daces nous laisse perplexe. Que les canons religieux, profondément implantés dans la société romaine, aient joué un rôle déterminant pour expliquer les problèmes discutés ci-dessus? Les Romains, tout en essayant d'éviter la colère de leurs propres Dieux, avaient tout intérêt à faire la «paix» avec les Dieux des Daces s'ils voulaient dans l'avenir compter militairement sur l'aide de ceux-ci. Les Romains ont sans doute franchi des «lois» ancestrales inconnues pour nous, ils ont osé ou plus précisément c'est Trajan seul qui a pris la décision d'entrer en Dacie et de déclarer une guerre totale aux Daces. Les Romains ont été «forcés, obligés» par leur propre système expansionniste, afin de sauver économiquement leur Empire, de faire de nouvelles conquêtes et surtout de trouver de nouvelles ressources d'argent. Si cette guerre de grande envergure commencée par les Romains contre les Daces n'avait pas été calculée pour apporter des bénéfices considérables, nécessaires pour maintenir un Empire coûteux, elle n'aurait probablement pas eu lieu. Trajan était convaincu que seul l'or des Daces permettrait de remplir les caisses de l'Empire et a été «contraint», à cause de cette situation d'urgence, de prendre une décision extrêmement difficile et risquée. Aussi ces aspects ne peuvent pas être ignorés et laissés de côté.

Ces affirmations et hypothèses sont soutenues par quelques constatations: dans le Forum de Trajan ont été réalisées bon nombre de représentations de Daces et il ne s'agit pas seulement de quelques images de «Barbares» pour satisfaire la «curiosité» du monde romain, mais d'un très grand nombre de sculptures[3] dignement présentées qui nous donnent la merveilleuse impression, d'après la manière des réalisateurs (les artistes romains), d'avoir été travaillées dans un contexte de respect et d'admiration.

Ces statues imposantes ne sont pas représentées sous l'aspect de «Barbares» vaincus, humiliés, blessés ou mourants comme on le voit par exemple sur les représentations des Celtes à Pergame (en Asie Mineure)[4],

---

[3] Sur la Colonne de Trajan ont été représentées des centaines d'images avec les Daces et pour le nombre approximatif de statues de Daces réalisées pour le Forum de Trajan (à Rome) voir mon article, «Discuţie asupra unor "probleme" în legatura cu statuile de Daci din Forul lui Traian, la Roma», dans *Argesis*, la section histoire, 2007.

[4] Salomon Reinach, «Les Gaulois dans l'art antique», dans RA, 1888, XII, 273-284; le deuxième article dans t. XIII, 1889, 11-22; le troisième article dans t. XIII, 1889, 187-203; le quatrième et dernier article dans t. XIII, 1889; J. Overbeck 1894,*Geschichte der Griechischen Plastik*, t. 2, Leipzig, 237-293; P.R. von Bienkowski 1908, *Die Darstellungen der Gallier in der Hellenistichen Kunst*, Wien; Arnold Schober 1936, «Das Gallierdenkmal

sculptées par des artistes grecs: leurs figures, leurs physionomies, les gestes de leurs corps, expriment ces caractéristiques. Au temps du règne de Trajan l'art romain n'a pas suivi le style et la manière de représenter les «Barbares» vaincus comme dans les compositions statuaires de Pergame, le mouvement artistique et l'étude du corps humain sont totalement différents. Les artistes romains ont «insisté» premièrement sur les représentations des figures des Daces en individualisant chaque personnage, dans un style réaliste et physionomiste remarquable.

Actuellement, dans le Forum de Trajan, il ne s'agit pas de représenter une «simple» propagande impériale de restituer une image politique d'ensemble, c'est-à-dire la représentation du vainqueur et du vaincu. Les mains anonymes des artistes romains ont y voulu exprimer un aspect ayant un caractère réaliste (vrai), et non l'image classique (habituelle), dure, implacable, caractéristique de l'Empire romain, un système politico-militair implacable qui «devait» toujours gagner sur le monde dit «barbare». Maintenant on y rencontre un autre genre d'image qui montre un tout autre aspect, une toute autre manière de voir et de représenter les «Barbares» dans l'art officiel romain. C'est une réalisation sculpturale nouvelle qui a rompu avec le passé. Avec la période du règne de Trajan l'art romain entre dans une nouvelle étape de changement, pas seulement du point de vu de la qualité artistique et du réalisme de la figure humaine, mais aussi dans la manière de voir et de représenter le monde «barbare» et plus particulièrement les Daces. Qu'est-ce que les Romains ont finalement voulu montrer en réalisant tout un programme iconographique avec les «Barbares» Daces dans leur propre Forum? On pense que, normalement, le Forum de Trajan aurait dû être «décoré» avec des représentations artistiques du monde romain, des personnalités romaines, comme par exemple des figures de personnages célèbres de leur histoire, des hommes politiques, des rois, des empereurs, des intellectuels romains connus, des personnalités religieuses, etc. On s'attendrait plutôt à une telle image générale qu'à celle qui a été réalisé en réalité, à savoir que le Forum de Trajan a été «ornemente» avec des nombreuses «personnalités» Daces: un fait inouï.

Les Daces représentés sur le fût de la Colonne et dans la sculpture statuaire se distinguent par leur attitude réaliste et naturelle, la volonté des artistes romains de mettre en valeur l'image des Daces y est évidente. Les Romains ont désiré présenter les Daces sous leur aspect naturel, digne,

Attalos I. in Pergamon», dans MDAI, t. 51, 104-124; Ernst Künzl 1971, *Die Kelten des Epigonos von Pergamon*, Würzburg; Robert Wenning 1978, *Die Galateranatheme Attalos I.*, Berlin; Bernard Holtzmann, Alain Pasquier 1998, «Les Galates vaincus de Pergame», dans *Manuels de l'Ecole du Louvre. Histoire de l'art antique: l'Art grec*, Paris: École du Louvre, 256-257, fig. 177 a, b.

réel, on remarque également de leur part une réelle volonté d'exprimer les choses et les faits objectivement, de restituer le contexte et l'aspect iconographique réels. Les artistes romains n'ont en aucun cas essayé de dénigrer les guerriers Daces et leur peuple. Donc, encore une fois les Romains ont eu une attitude de respect et considération pour les Daces. Dans le périmètre de la cour du Forum de Trajan l'image habituelle du trophée a été remplacée par une série de statues de Daces comme s'ils avaient été «filmés» en direct, «sur le vif». Sur la Colonne le «reportage» antique présente une suite de «scènes» qui décrivent les événements passés pendant les terribles confrontations entre les Romains et les Daces. Les compositions ont été sculptées avec un réalisme remarquable.

C'est évident, Trajan a mis l'accent sur la valeur de ces guerriers Daces en leur accordant une place de choix dans son Forum, à Rome.

Le fait concret de la réussite des Romains dans la lutte contre les Daces a été une étape particulièrement importante pour l'Empire romain. Les nombreuses richesses amenée de Dacie par les Romains comme butin de guerre ont certainement contribué à la construction du Forum de Trajan et à la réalisation des sculptures de Daces. Autrement dit, ce grand complexe architectural, ainsi que d'autres ont été réalisés grâce aux richesses obtenues aux Daces et tout ce programme de représenter dans l'art le peuple dace y trouve tout à fait sa place logique et «méritée». Comme je l'ai signalé plus haut, l'Empereur Trajan a anticipé sans se tromper le fait que l'Empire romain pouvait compter à l'avenir sur la force de ces fameux guerriers Daces; l'histoire a d'ailleurs confirmé ce fait. Les troupes auxiliaires de Daces ont été envoyées dans tous les coins de l'Empire pour garder les frontières. L'admiration et la confiance de Trajan vis-à-vis des Daces ont été très probablement réelles.

L'origine obscure et ténébreuse des Romains va également être prise en compte ici. On ne peut pas exclure le fait que les Romains connaissaient assez bien leur passé historique «barbare» et l'arrivée de leurs prédécesseurs sur les terres d'Italie. Il est fort possible que cette histoire originelle du peuple romain ait eu un certain impact sur leurs convictions, pour ce qui est de l'attention spéciale accordée aux Daces, attitude qui s'est forcément accentuée après les difficiles guerres daciques. Dans la littérature antique résulte assez clairement la filiation des Romains avec les peuples anciens «barbares» situés à l'est de l'Italie. Les Romains étaient convaincus de cette réalité et ils parlent de cette origine comme d'un héritage historique ancien leur appartenant. Sur les Daces, les Gètes, on savait qu'ils faisaient partie de la grande famille des peuplades thraces. Les Phrygiens, partis en Asie Mineure où ils ont fondé des colonies, faisaient eux aussi partie de la famille

thrace. Les Troyens (ou une partie d'entre eux) peuvent également être considérés comme étant des Thraces[5], venus pareillement en Asie Mineure pour faire des colonies. On peut pas ignorer le fait que les Troyens à la base sont des Thraces: leurs représentations dans l'art confirment ce fait. Leur costume, le manteau, le pantalon, le bonnet, sont très semblables à ceux des Thraces et Géto-Daces. De même, la représentation iconographique des visages des Troyens ressemble certainement à celles des Phrygiens, des Thraces, des Macédoniens, ou des Géto-Daces. Les figures des Romains représentées dans l'art peuvent être rapprochées plutôt au type illyrien, thrace, macédonien. Toutes ces choses ont un lien possible et on les met en évidence pour être discutées et analysées ensemble.

Il est très important d'étudier ces représentations, ces sculptures de grande qualité artistique qui ont une très grande signification iconographique, non seulement pour l'histoire roumaine, mais également pour le patrimoine mondial.

Les Romains n'avaient jamais réalisé jusqu'alors tant de statues de «Barbares». On peut affirmer que, plus que le Gaulois, le Germain, le Parthe, ou autres «Barbares», le Dace eut une place privilégiée dans l'art romain et au cœur de Rome (dans le Forum de Trajan). Le peuple dace a été, on peut dire, glorifié d'une manière sans précédent par les Romains, au point de donner l'impression d'une «sympathie» ou d'une «admiration» tout à fait particulière envers ce peuple.

[5] Voir dans ce sens, Vasile Pârvan 1926, *Dacii la Troia*, dans *Orpheus*, année II, no 1, janvier-février; voir aussi du même auteur: *Getica*, 1982, Bucuresti; *Dacia*, 1972, Bucuresti.

APPENDIX

DACOROMANICA[*]
THE DOCUMENTATION ACT

The Digital Library of Romania
www.dacoromanica.ro

The Virtual Library of Romania
Adaptation after GALLICA

by Dr. Florin Rotaru

[*] On the 20th September 2009, at the official opening of the Second International Symposium „The Book. Romania. Europe.", the DACOROMANICA was launched by Dr. Florin Rotaru, the Director of the Metropolitan Library of Bucharest, institution that undertakes the project of building the national digital library of Romania. In the following we publish the first part of the Documentation Act.

Summary

Introduction

The Goals of the Library; the Principles of Organisation:

- encyclopaedic library;
- library for study and research;
- library for „collections“ of original documents;
- collection with major Romanian linguistic and geographic coverage, in order to reflect the spiritual Romania in the virtual space;
- the absence of exclusive preference to a single research engine in the access mode to the digitised collections;
- free access guarantee to the documents free of copyright;
- the upholding in the public domain of the digitised documents and their long term conservation;
- the multi lingual access to the collections;
- the guarantee by the library of the comprehensiveness and authenticity of the digitised documents;

DACOROMANICA and the Editing

DACOROMANICA and the Research

DACOROMANICA: A Policy of Shared Digitisation

- borrowing and adapting of international experience to the Romanian realities;
- the efficient transfer of the professional competences;
- on line digitisation with other libraries;
- a better access to the specialised literature;
- the collaboration with the professional associations and the cultural foundations from Romania and abroad;
- identifying the projects closer to the source;
- enhancing the collaboration between information officers, librarians and researchers;
- two axis of collaboration and four priority zones: the manuscripts, the press, and the printed books, as well as the video and sound collection;

The Actual State of Affairs and the Planned Development for Each Domain

Introduction

Following a long waste of energy, which lasted a decade, on 20th September 2009, the Digital Library of Romania, DACOROMANICA, name inspired from its French and Spanish models GALLICA and HISPANICA, went live.

DACOROMANICA is the only Romanian digital library that is professionally organized and freely accessible on the Internet. It is weekly enriched by new digital contents so that to represent a genuine tool on the net of the national and international collaboration, as well as a reliable partner of the European Virtual Library, EUROPEANA.

DACOROMANICA is the only digital library in Romania that is able to answer in real time to the nowadays challenges put forth by the revolution of knowledge:

- the demand for access to the exclusive documents or those which are difficult to be accessed;
- the demand for consulting the integral texts or the important collections enriched by the added value of their association with the image and sound;
- the imperative desire to safeguard the national memory by offering access to the works obstructed in various historic periods or forbidden by the censorship, especially after the World War Two.

The most constant users of the library DACOROMANICA are in majority researchers, university professors, schoolteachers, pupils and students, self-taught persons and laypersons. The continuous implementation of the digitised contents of DACOROMANICA represents the dialectic between demand and offer. DACOROMANICA cannot be, at least in its incipient phase, only a means of preservation of all the documents that are physically threatened. However, the unique documents with a precarious conservation always represent a priority.

This organisational concept represents a return to the sources. In other words, DACOROMANICA is not a library of authors or a construct made out of the exclusive works of one library. DACOROMANICA is a virtual library thought to represent the cultural identity that is illustrative for the image of the spiritual Romania in the cyberspace, within this worldwide common property of inestimable and everlasting value.

The principles of the organisation and functioning of the library DACOROMANICA are:

1. Exclusive preference to a single research engine in the access mode to the digitised collections is not given;
2. Free access guarantee to the documents belonging to the public domain;
3. The multi-lingual access to the collections with various and user-friendly ways of use;
4. The creation of databases by the context and interrelation of the collections;
5. The underlying of the collections by interoperability, metadata, competent bibliographies and the information upon the sources;
6. The guarantee of the completeness and authenticity of the digitised contents;
7. The preservation of the digitised contents by means of competent hardware and software, and by protecting them against human error, external attacks, and super-pressure of the data.

Initially, in December 1999, the offer proposed by DACOROMANICA represented 6,500 pages digitised and converted in character recognition software (OCR), in HTML format. Next year, in 2000, the consulted documents amounted to more than 150,000 users, figures that by that time represented an indisputable success, if we take into consideration that the project was under-financed.

In the following years, 2001 and 2002, the project *Dacoromanica*, was taken over by the Ministry of Culture and Cults, and was allotted an annual budget of 1,500,000 euro. In fact, this project represented the extension of the digital library of the Metropolitan Library of Bucharest, by the transformation of the latter in a portal. This was thought in the beginning to be based on a partnership between the Library of the Romanian Academy, the Metropolitan Library of Bucharest, the Central University Library, and the National Library (the former Central State Library). The project was blocked because the ongoing auctions were annulated at the end of the two financial years due to certain abusive and ill-intentioned contestations, with the aim of hindering the project *National Library of Romania* to come into being. It was an utter premeditated sabotage.

Overcoming the vicissitudes of that stagnation period, and impelled by the necessities of the digital era, which imposes the cooperation of the libraries that are repositories of the national heritage, in December 2007 it has been signed the most important and the only partnership in the whole history of Romanian libraries, between the Metropolitan Library of

Bucharest, the oldest and most important public library in Romania, and the Library of the Romanian Academy, the repository of the legal deposit, of the heritage of the Romanian written culture, and the actual national library of Romania, *de jure* and *de facto*.

Besides this partnership, in 2008 it has been signed an accord with the Municipal Library of Chisinau and the Municipal Library of Sofia, and in 2009 an accord with the Community of Armenians from Bucharest. The relationship of DACOROMANICA with the net of partner libraries represents a major necessity. From these reasons, in 2008, we have discussed at Rîmnicu Vîlcea with county libraries of the Euro-region Oltenia, and at Ploieşti with the county libraries of the Euro-region South Muntenia. In 2009, we have organised meetings of discussion with the Romanian Society of Broadcasting and with the National Movie Archive, with the view of establishing partnership for the digitisation of the latter two's contents.

At this moment, when numerous institutions from abroad create programmes of digitisation, the position of our offer has to be made clear to our partners and to our public alike.

The stakes of collaboration are as follows: getting closer in the virtual space separate physical institutions, and thus gaining a better coherence and opening innovative ways for research; finding complementarities for the collections; enhancing the creation of a better vision of the cultural and scientific heritage.

It may also be put into practice:

- The links with the collections that are already digitised by external partners from country or from abroad;
- Sharing of the roles between institutions that would have the capacity to create advanced indexes for the users who are specialised in a certain field, and the Library of the Romanian Academy or the Metropolitan Library of Bucharest. The last two institutions could be responsible for providing the respective texts. The whole dialogue can be carried on web for the users' benefice.

The Actual State of Affairs and the Axis of Development

The actual state of affairs

Presently DACOROMANICA offers a collection of 2,000 volumes that sum up 1,000,000 pages, 400 images and some sound contents. Our target

for the year 2010 is to add more than 1,500,000 pages, 1,500 images and sound contents. The documents belong to the period from the Middle Age to the beginning of the 20th century.

Our aim is to create a heritage and encyclopaedic library. The politics for the documents is based on a corpus of authors, on collections of journals and editorial series, on bibliographical tools, on encyclopaedic and linguistic tools, and on the collections created on thematic files, all in multi-media format.

Short history of the project:
March 1999: the beginning of the selection for the digitisation and the creation of a digitised content of 6,500 pages;
2001: the organisation of *Dacoromanica I* and the publication of the project as a tender offer for the auction;
2002: the republishing of the project *Dacoromanica I* as a tender offer for the auction;
2005: writing the Documentation Act for *Dacromanica II*;
2007: the organisation of the actual version of *Dacoromanica II*, with documents from the public domain and from Romanian and foreign private collections.

The axis of development
The Metropolitan Library of Bucharest writes in 2005 *The Documentation Act* for *Dacoromanica II* and increases its financial means. It answers to the new challenges, with the help of the National Library of France, that in 2001 has given the copyright for adapting in Romanian language the system of indexation RAMEAU. The experiences of the previous tender offers have been considered for organising the auction in 2001 and 2002. *The Documentation Act* takes into consideration the existence of the digitised collections carried out by the libraries that intend to become associate partners and the possibility of collaboration with institutions that have the vocation of becoming partners for the development of their own digitised collections.

The main principles enounced by *The Documentation Act* are: library for research; encyclopaedic collection for enhancing the pre-university and university education; the access to rare and out of print documents; rebalancing of the domains of knowledge; the importance given to Romanian language; the reconsideration of the medieval, modern and contemporaneous historical periods. The forces and resources of the Metropolitan Library of Bucharest alone could not fulfil these objectives.

Under these circumstances, we have called upon the Library of the Romanian Academy, that is the actual National Library of Romania, to take this responsibility. This politics renders *Dacoromanica II* to work as a means of collaboration. The intention of DACOROMANICA to open towards other institutions follows in the line of the system of partnerships, in order to answer to the expectations of the possible partners who are getting more and more interested by the projects of shared digitisation. These partnerships for creating a shared digitisation aim at emphasising the complementary character of the collections and at underlining the value of the professional competences.

DACOROMANICA represents an encyclopaedic virtual library, made of manuscripts and all categories of printed documents, sound and video recordings. The initial project, the *Dacoromanica I*, was restricted to the school demands, but the digitised contents were based on valuable critical editions, answering in this way to the requirements of the research activity. The web allows the access to the rare, out of print, and otherwise little accessible materials. DACOROMANICA is a tool of scientific research dissemination and thus a fundamental support for research, and enhances a remarkable discovery of the cultural national heritage.

- DACOROMANICA sets a note apart in the national program of documents preservation. Soon, the digital support shall replace the paper printed works and the silver substitution support, as well as the other recording supports. For all the documents physically threatened, the item protected by digitisation shall be accessible on the DACOROMANICA site. In a number of cases, this policy of preservation may unsystematically tangle with the politics of documentation of DACOROMANICA. The final scope is that of launching on the web the quasi-totality of the collections containing Romanian bibliographies.
- The documents from DACOROMANICA are free from copyright.

A library of original documentary corpus

DACOROMANICA is a tool of dissemination of the written, iconographic, audio and video heritage. Thus, we are going to offer the users a series of corpuses linked with one or more subjects highlighted through specific bibliographies. One subject has to include several hundreds of documents and accordingly, it becomes necessary to create databases for an author, a school of thoughts, or a subject. It will arrive that, for a certain period, the collections may not be entirely presented. DACOROMANICA does not claim to be exhaustive. The criteria presented above are constantly used in developing the programs.

DACOROMANICA is the mirror of the main printed works, presented in chronological order. In the selection for digitisation the criteria represented by the shortage of the items prevail over any other criteria. In other words, priority is given to the hardly accessible databases, which have the large interest of the users.

From this point of view, the corpuses of authors become databases and research materials. If the documents regarding Grigore Alexandrescu are nowadays easier to find than those regarding Paris Mumuleanu, the role of DACOROMANICA is to eliminate this difference and to put in the same balance both the major and the minor authors of an epoch in a manner that no other work of literary criticism and history managed to do. It must thus open new perspectives for research.

A great gain will be represented by the development of the video and audio databases. The conception of author corpus, as it was developed for the philosophers and writers incorporates elements that helps us to better understand an epoch or a school of thought. This dimension belongs only to the institutions that are aware of all these aspects and take on their shoulder the whole responsibility. These institutions are the Library of the Romanian Academy, with an essential heritage for the Romanian culture and the Metropolitan Library of Bucharest with an impressive historic institutional tradition.

The user of DACOROMANICA may have thus access either to these subjects, either to the title or the author searched, or to a specific collection. The criteria of search are combinatory and not exclusive.

A library of research tools

The research tools are: dictionaries, repertories, collections of historic and literary documents, and bibliographies, in the classical terms. There is a huge demand for the digitization of research tools, and for the rare titles and works that were forbidden by the censorship for decades. There is an increasing demand to provide a table of contents for the latter. Under these circumstances, a study should be made regarding:

- The list of the main existing titles that are going to be digitized;
- The complementary list of the titles integrated by means of partnerships or by the acquisition from abroad of these copies;
- A plan of internet uploading and of the necessary operations for that.

The priorities are as follows: access to the main Romanian research tools that are no longer available and the presentation of a research offer for the integral texts included in the *Bibliography of the Old Romanian*

Works. After this step, DACOROMANICA will be completed with copies of the items described in the *Bibliography of the Old Romanian Works*, that are not available in Romania, but which are carefully preserved in certain foreign libraries. Simultaneously, the structure of the *Bibliography of the Old Romanian Works* shall be entirely modified in the sense of redefining of the concept of old Romanian book. The chosen criteria are:

1. The place of publication, represented by the historic territory of Romania, regardless the language in which the book was printed;
2. The Romanian language, regardless where the book was printed;
3. The Romanian source of funding the printing of the book, regardless the place where actually the book was printed or the language used.

The linguistic and geographical coverage: mostly a Romanian collection
DACOROMANICA is primarily interested to what has been published in Romanian language in our country and abroad, and to what has been written about Romania, regardless the language. By the partnership signed with the Institute for the Southeast European Studies of the Romanian Academy a corpus of Romanian documents existing in foreign libraries shall be collected. We have started this process by digitising the work of the Romanian scholar Virgil Cândea: *Mărturii româneşti în străinătate* (Romanian testimonies abroad). We shall analytically proceed to this enterprise, so that to prevent to tackle on the same path which our colleagues from the neighbouring countries may do, especially those from the Republic of Moldova, Hungary, Austria and Germany.

Regarding the geographical criteria, this follows the boundaries of the Romanian spirituality map established by the historic existence of Romanian minorities in all the Balkan states: Greece, Turkey, Macedonia, Bulgaria, Serbia, Albania, Montenegro, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Slovenia, also Hungary, Slovakia, Poland, Russia, and Ukraine. The purpose is the same for the rest of the Romanian minorities all over the world, and for the Jewish communities of Romanian origins. The fact that extremely valuable foreign documents have enriched in the last decade the collections of the Metropolitan Library of Bucharest gives an impetus to reconsider keeping those boundaries too rigid. A selective annotated bibliography of the references about Romanians in the foreign books is planned, especially those around year 1600, the year of the first great union of the Romanian provinces under Michael the Brave.

The Library of the Romanian Academy shall create a coherent project regarding the manuscripts and periodical collections. The works in Romanian language remain a priority for DACOROMANICA, but also

works in foreign languages, especially Greek and Latin originating from heritage collections can be and must be introduced in order to complete the former corpuses. For the Romanian books printed after 1930, the *Romanian Modern Bibliography 1830-1918* serves as a guide. The criteria of territory in digitizing the publications from Romania, regardless the language, considers the borders of the three Romanian medieval provinces, Transylvania, Moldavia, and Walachia, and the borders of Modern Romania after the World War 1 and World War 2.

The chronological coverage: a balance between all the historic periods
The historic evolution has forced us to highlight in two different ways the share allotted in DACOROMANICA to the 19th century:

- As a period reach in Romanian classic intellectual production;
- As a golden age for the criticism of the former centuries, especially of the Middle Age and of the Fanariots' Epoch.

This century marks the debut for the Romanian classics, the beginning of the major documentary collections that include rare texts from archives, and the first major complete editions of an author. DACOROMANICA reflects this scientific movement, that in Romania was especially fundamental in the case of history. The 19th century is the high time for the systematic dissemination of the sciences and the political ideas by means of the journals. This dimension has to be faithfully represented in DACOROMANICA.

Our limited resources makes us to think that it will last long until the collections of the Metropolitan Library of Bucharest, the Library of the Romanian Academy, and from our partners will be entirely accessible in DACOROMANICA.

A detailed analyse of the digitised collections structured on domains leads us the following conclusions:

- DACOROMANICA remains in the area of the documents free of copyright. Other ways of enriching the digital library are by the copyright donations, and by means of new editions published by the publishing house of the Metropolitan Library of Bucharest.
- It is necessary a balance between all historical periods.

Taking into account the above conclusions, we focus to complete and develop the digitisation of the research sources.

- The 19th century, especially its second half, needs a more accurate presentation, especially of the original literature and of the Romanian translations, as well as of two domains, history and politics. Finally, we must be able to establish databases

about the World War One, because the latter represents the object of an increasing interest.

The division into domains
The unbalance between domains and historic periods are unavoidable for every beginning, adding to that the vicissitudes of an unpredictable funding from one year to the next one.

DACOROMANICA – The Actual State of Affairs, 2009

A single category of documents is more or less entirely covered: the rare and precious book. Another important quantity is represented by the corpuses of historical documents. It is not our intention to emphasize this actual state of affairs, because, as one knows, there is a limit that must be crossed in order for a digital content to reach a critical mass for research. There must be a balance between the growth of these two classes of documents and the other types of documents. The quantity of the latter is limited, but we shall always struggle to keep a balance.

In the next period, we intend to develop other domains: linguistics, literature, philosophy, religion, and law. The growth of the arts domain shall be planned according to the projects of sharing with our partners.

Two primary construction sites

1) The digitization of journals and press
The journals are nowadays in great demand. Our priority is to make complete the most important journal titles in order to fulfil a desideratum. However, this project cannot be put into practice without the support of the newest techniques in order to facilitate the access to the journals, browsing in tables, etc.

Daily newspapers represent another construction site. The newspapers of the 19th century remain hardly accessible although it represents an important source for research. We have to make selections at this phase, because aiming at exhaustiveness is an utopia.

We are trying some technical solutions for the digitization of the old press printed in a large format. However, we hope to launch from 2010 a massive plan of digitizing three million pages, plan that will represent an added value for the propagation of the Romanian language and culture. Another problem is represented by the advance stay of decay of many

collections, most of them unique, problem that forces us to also consider a politics of preservation.

This construction site cannot and must not hinder the continuous growth of DACOROMANICA and therefore it shall need complementary means. The projected chronologic balance works besides the plan of digitisation of the Romanian press from the 19th century.

2) The digitisation of the images and the voice collections

The interest of being associated with other partners, such as the Romanian Society of Broadcasting, the Company "Electrecord", the National Movie Archive, the Institute of Ethnography and Folklore of the Romanian Academy, represents a *sine qua non* condition for the simultaneous and balanced growth of the collections of voice and video recordings, besides the printed documents.

Digitised databases of text and image shall be in virtual correspondence. In this way DACOROMANICA shall be a unique tool enhancing multiple contacts, which are by now insufficiently put into practice. From this point of view, the technique of digitisation offers many new possibilities. We intend to sign a protocol with the National Movie Archive for the digitisation of the Romanian movies, priority being given to the film adaptations of the great literary works. The collection of vinyl discs from the Metropolitan Library of Bucharest shall be digitised. In the same time, we shall sign collaboration with the Company "Electrecord" and the Institute of Ethnography and Folklore of the Romanian Academy.

The image and voice collections that are going to be digitised are in full harmony with the content of the DACOROMANICA as an encyclopaedic and research library. This fact imposes a balance between image, voice and text contents.

DACOROMANICA and the Editing

DACOROMANICA represents the long distance propagation of a great research library, reason for which we understand to continue offering access to a big number of texts, images, and audio-video items.

DACOROMANICA's policy is different from that of the commercial publishing houses. All the contents published by the DACOROMANICA are free of copyright or are copyright licensed.

At this phase, the joint work of the DACOROMANICA with the commercial publishing houses, with the view of creating collections of e-editions of the

Romanian authors, remains a desideratum. For the time being, the publishing houses have a decisive role in the commercial products. More and more editors offer the publication of certain dictionaries on CD support. The investment for the written text remains a costly endeavour. Hence, DACOROMANICA intends to offer, together with the Institute of Linguistics of the Romanian Academy a better access through the digitisation of the dictionaries corpus.